REFORMĂ ȘI REÎNNOIRE ÎN ISLAMUL MODERN

Alina Isac Alak
Reformă și reînnoire în islamul modern: argumente teologice, contexte socio-politice

TRITONIC
Str. Coacăzelor nr. 5, București
e-mail: editura@tritonic.ro
www.tritonic.ro

Tritonic București apare la poziția 18 în lista cu Edituri de prestigiu recunoscut în domeniul științelor sociale (lista A2) (CNATDCU):
http://www.cnatdcu.ro/wp-content/uploads/2011/11/A2_Panel41.xls

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
ALAK, ALINA ISAC
*Reformă și reînnoire în islamul modern: argumente teologice, contexte socio-politice/*Alina Isac Alak
Tritonic, 2017
ISBN: 978-606-749-266-8

Coperta: ALEXANDRA BARDAN
Editor: BOGDAN HRIB
Comanda nr. 231/octombrie 2017
Bun de tipar: octombrie 2017
Tipărit în România

Alina Isac Alak

REFORMĂ ȘI REÎNNOIRE ÎN ISLAMUL MODERN

ARGUMENTE TEOLOGICE, CONTEXTE SOCIO-POLITICE

t...
TRITONIC

Soțului meu, Bayram Alak,
cu speranță în reformele care unesc

Cuprins

Introducere

Volumul prezent – *Reformă și reînnoire în islamul modern: argumente teologice, contexte socio-politice*[1] – se dorește a fi o demonstrație, dincolo de istoria tumultoasă și controversată a modului în care a fost înțeles și aplicat conceptul reformei / *islah*, *a legitimității doctrinare și a prezenței* incontestabile a *reformei* în cadrul gândirii islamice, autorizată textual, prin versete coranice și tradiții profetice, atât la nivelul sistemului islamic „normativ-ortodox", cât și al transformărilor succesive, diverse, care au marcat societățile musulmane. Mai concret și aplicat am discutat în alte volume despre modul în care se manifestă aceste abordări reformiste contemporane în cadrul jurisprudenței islamice și al demersurilor exegetice coranice, cu o aplecare specială asupra problematicii de gen.[2]

Islah / reforma ilustrează potențialul transformator și autotransformator al tradiției islamice generatoare de o varietate de forme teoretice, structuri și practici mulate pe contextul istoric și

---

[1] Unele pasaje din acest volum au fost folosite de către autoare în următoarele articole: „Liberal and Progressive Interpretations in Contemporary Islam", în Studia Politica: Romanian Political Science Review, Vol. 15, Issue 3, 2015; Alak, Alina Isac, „The Reform within Islam and the Legitimacy of the Contemporary Reinterpretations of the Qur'anic Text", în Studia Politica: Romanian Political Science Review, Mar2012, Vol. 12, Issue 1; Alak, Alina Isac, „Reformismul islamic și impactul asupra studiilor de gen", în Perspective politice, nr. 1, SNSPA, 2012.

[2] Alak, Alina, *Statutul femeilor în islam. Perspective actuale*, Iași: Polirom, 2016; Alak, Alina, *Femeile în jurisprudența musulmană. Critici contemporane*, București, Tritonic, 2016.

social divers, încadrate în limitele dialecticii reînnoirii, autorizate de aceeași tradiție. Varietatea demersurilor reformiste demonstrează astfel dinamismul intrinsec al tradiției islamice; nu orice element perpetuat din trecut constituie o parte a tradiției și nu orice construcție originală contrazice tradiția. Modul de funcționare al reformei în cadrul acestor tradiții islamice dinamice poate desfide raportul antitetic, considerat a fi paradigmatic în gândirea occidentală, tradiție-modernitate. Respectarea tradiției implică acceptarea devenirii, schimbării acesteia. Cercetările islamice contemporane, mai ales cele liberale și progresiste, au explicat existența acestor normativități propriu-zise multiple ale islamului, generate de conceptualizările și interpretările diferite care gravitează în jurul surselor islamice fundamentale și au insistat asupra necesității și, simultan, validării în idiom islamic a reformelor doctrinare și sociale.

Un text sacru, aici Coranul, este viu dacă este capabil să răspundă necesităților individuale și sociale specifice fiecărei epoci și comunități; nu musulmanii trebuie să se adapteze înțelegerilor și practicilor desemnate de către o serie de exegeți și juriști musulmani de acum o mie de ani, ci textul trebuie să fie reinterpretat în contemporaneitate astfel încât să redevină relevant și util musulmanilor actuali. Interpretările variate din cadrul islamului progresist ne permit să asistăm exact la acest proces și să identificăm o serie de imperative care domină construcțiile teoretice și activismul social al acestui tip de act reformist islamic contemporan. Aceste principii teoretice, morale și etice sunt înrădăcinate într-o conceptualizare pre-teoretică și pre-convențională a adevărului și dreptății, așadar capabilă de a fi normativizată universal/ de a fi făcută semnificativă întregii umanități, și simultan aflate în consonanță cu sursele islamice textuale fundamentale.[3]

[3] Duderija, Adis, *The Imperatives of Progressive Islam*, New York, NY: Routledge, 2017, p. 3.

Noul tip de hermeneutică islamică este centrată pe o mai largă contextualizare, anume pe integrarea revelației în istorie și analizarea istoricității textului, demers indispensabil decelării versetelor descriptive, istorice, cu un mesaj limitat circumstanțial, de cele normative, care pot transcende contextul revelării lor. Contextualizarea comprehensivă este completată de utilizarea unei metode holistico-tematice și citiri etice a textului coranic: versetele coranice sunt integrate nu doar în contextul istoric al revelării lor, ci și în contextul textual tematic general; fiecare verset este analizat în relație cu alte versete similare, tematic, din cadrul Coranului, și raportate la viziunea etică generală coranică. Printr-o raportare atomizată la orice text, nu neapărat religios, se poate demonstra orice; a izola o afirmație de contextul său istoric și textual general permite crearea unor tirade halucinatorii despre orice subiect; justificarea hermeneutică a delirului ISIS, de exemplu, nu este o noutate istorică, metodologic vorbind.

Așadar, în primul capitol – „*Precizări metodologice. Normativități multiple și reformă.*" – voi recurge la câteva clarificări metodologice menite a explica existența unor normativități multiple în islam, contrar supozițiilor orientaliste și, paradoxal, fundamentaliste islamice. Cel de al doilea capitol – „*Dincolo de opoziția tradiție-modernitate: construcții alternative*" – este centrat pe analizarea unui fenomen religios aparte: islamul este înțeles atât ca tradiție, cât și ca element, acreditat tradițional, de reformare a acelei tradiții. Dinamismul tradiției islamice permite depășirea clivajelor construite artificial tradiție *versus* modernitate, secularism *versus* religie. Centrarea pe un set de valori, indiferent de originea sau sistemul specific care le validează și normează (religios sau secular) oferă posibilitatea recunoașterii unui spectru mai larg de modernități alternative, ne-occidentale.

Cum anume a fost înțeleasă, legitimată și argumentată ideea de reformă în islam, dintr-o perspectivă pur teologică, voi analiza

succint în cel de al treilea capitol: *Islah și tadjid: delimitări conceptuale*, continuînd cu o detaliere a formelor generale, intens mistice sau încrâncenat politice, pe care le îmbracă procesul reformator islamic, la nivel individual și social, în cel de al patrulea capitol: *Manifestări ale principiului reformei: de la mistică la organizare socio-politică*. Capitolul cinci – *Tipuri de reforme islamice* – include o descriere succintă a controversatului proiect al islamizării cunoașterii și o analiză condensată a principiilor și tezelor majore asumate de două redutabile orientări contemporane reformiste: islamul liberal și progresist. Ultimul capitol – *Dimensiunea de gen a reformelor islamice* – schițează rolul deconstrucțiilor critice progresiste din cadrul tradiției islamice în promovarea unei perspective egalitariste în relațiile de gen, prin exploatarea polisemantismului, a contextualizării și a dinamicii inerente textului coranic.

1. Precizări metodologice. Normativități multiple și reformă

Experiența orientalismului, prin abstractizarea și reificarea rigidă a religiei și culturilor islamice, a facilitat consacrarea și politizarea unor stereotipuri specifice[4] și a unei normativități islamice unice foarte contestate. Se discuta despre islam prin grila unei norme artificial unitare, reducționiste, dublu modelate de interesele colonialiste și supozițiile culturale eurocentrice, nesurprinzător adesea incompatibile cu credințele și practicile islamice locale și istorice variate.

Cercetările de gen au nuanțat critica metodologiei orientaliste, explicând modul în care definirea scopurilor și obiectivelor prezente în demersul cognitiv se poate transforma într-un instrument de manipulare și control, extrem de vizibil atunci când se motivează impunerea soluțiilor de modernizare prin modificarea structurilor și culturilor societăților musulmane și transplantarea forțată, autoritaristă a unor categorii culturale exogene. Pornind de la această interferență nonșalantă și adesea inevitabilă a puterii în procesul de producere a cunoașterii, reformarea înțelegerilor și a structurilor sociale locale musulmane problematice se confunda cu o extirpare forțată a unui tip de identitate culturală și religioasă.

[4] Vezi mai mult în Alak, Alina, *Femeile în jurisprudența musulmană. Critici contemporane*, București, Tritonic, 2016, pp. 7-34.

În literatura de specialitate s-a subliniat că multe analize orientaliste s-au rezumat la o simplă identificare a transformărilor manifestate în aceste societăţi, menţinând, mai mult sau mai puţin explicit, paradigma culturală occidentală ca normă şi standard de evaluare a viabilităţii şi validităţii modelelor islamice. În acest sens, referitor la demersurile academice de reconceptualizare a relaţiilor interculturale şi interreligioase, cu un accent pe perspectiva de gen, Deniz Kandiyoti afirma: „… ele rămân adesea cantonate la categoriile colonizatori versus colonizaţi, Est versus Vest, islam versus creştinism, Sine occidental versus Celălalt localnic în moduri care ne menţin privirea fixată asupra hegemoniei discursive a Occidentului. De obicei, aceasta se petrece în detrimentul analizelor autoreferenţiale ale culturii şi societăţii, analize care ar trebui să inspire criticismul feminist local."[5]

Ulterior, perspectiva istorică, empirică, centrată pe decelarea variabilelor sistemice, funcţionale, instituţionale, culturale, care a marcat perioada postmodernistă, a reuşit să corijeze înțelegerea mortificată a normativului în studiul societăţilor empirice islamice. Rezultatele polivalente şi fragmentate ale exploziei postmoderniste de studii empirice (sociologice, antropologice, istorice, juridice, economice) aplicate spațiului cultural musulman nu au fost organizate în meta-analize ale procesului de normare în islam.

Cercetările islamice contemporane, mai ales cele liberale şi progresiste, au subliniat existența unor normativităţi multiple ale islamului, generate de conceptualizările şi interpretările diferite care

[5] Kandiyoti, Deniz, „*Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies*", în Kandiyoti, Deniz (ed.), *Gendering the Middle East. Emerging Perspectives*, Syracuse University Press, I.B. Tauris, London, 1996, p.16. Kandiyoti dezbate efectele post-orientalismului asupra studiilor de gen, demonstrând că modul în care studiile feministe au fost integrate în studiile islamice a fost parţial şi selectiv.

gravitează în jurul unor surse identice: Coranul şi *sunnah*[6]. Nu putem defini şi recunoaşte un alt tip de normativitate singulară în cadrul a ceea ce este definit, abstract şi unitar, drept religie islamică, decât raportarea constantă, identică la aceste două surse textuale comune, generatoare de înțelegeri teoretice şi aplicări practice variate, nu rareori contrastante, supuse unui joc dialectic complex. Mai simplu exprimat, musulmanii din toată lumea recunosc autoritatea spirituală a Coranului (o majoritate semnificativă şi a *sunnah*-ei, cu diferite nuanțări legate de procesul de autentificare a relatărilor profetice analizate), dar se angajează în dispute efervescente în ceea ce priveşte interpretarea punctuală a versetelor coranice. Coranul nu vorbeşte singur, le reamintea în bătălia de Siffin imamul Ali celor care invocau autoritatea directă a textului sacru, ci doar mediat de vocile umane.

Această multiplicitate a înțelegerilor este firească şi ar trebui să determine indivizii umani să îşi asume responsabilitatea etică a propriilor interpretări; din nefericire, istoria tuturor religiilor musteşte de episoade violente sau teologic inepte declanşate de autoritarismul insolent al unor oameni care s-au erijat în reprezentanți inatacabili ai Voinței divine. În ce măsură şi prin ce instrumente doctrinare este posibilă reformarea continuă a manifestărilor interpretative islamice, care tind să cunoască o osificare istorică indezirabilă, vom analiza în capitolele următoare.

Totuşi, o concluzie primară a acestor deveniri metodologice, responsabile de achiziționarea unor tipuri de cunoaştere diferite, poate fi formulată anticipativ astfel: nu există un produs monolitic şi omogen al înțelegerii surselor sacre islamice, concretizat într-un set de reguli şi interpretări limitate şi imuabile, cu excepția unor

[6] *Sunnah*, considerată a fi cea de a doua sursă fundamentală de cunoaştere atât în jurisprudenţa, cât şi în exegeza islamică, face referire la acţiunile, declaraţiile şi încuviinţările profetului Muhammad. În prezent este un termen folosit adesea interşanjabil cu cel de *hadith*, deşi, istoric, cele două concepte au prezentat semantici şi trasee diferite.

concepții, principii și categorii analitice foarte generale. Un exemplu edificator: musulmanii recunosc obligativitatea îndeplinirii rugăciunii, dar forma și modalitatea în care se roagă poate diferi considerabil de la o epocă istorică la alta sau de la un spațiu geografic la altul. Dreptatea este un principiu coranic major, invocat cu venerație de către toți musulmanii, însă transpunerea sa concretă în reguli juridice variază conform limitelor mentalităților sociale și a evoluției cunoașterii specifice unei anumite epoci.

Cu siguranţă, societăţile cu o populaţie majoritar musulmană sunt marcate de o specificitate culturală, atribuită însă, uneori în mod exclusiv și ineficient, preeminenţei islamului ca religie, ignorându-se rolul major jucat de condiţionările variate și pluralitatea de contexte existente. Un exemplu. Verdictele legale legitimate de interpretarea *shari'ah*[7]-ei au modelat societatea și istoria; multe dintre practicile semnalate în societăţile musulmane contemporane s-au dezvoltat gradat, constituind o reflectare mai fidelă sau o caricaturizare grotescă a unor prescripţii islamice. În mod similar, obiceiurile, tradiţiile, convenţiile dominante într-un anumit context istoric au influenţat, adesea decisiv, interpretarea și implementarea surselor textuale islamice.

Religia islamică nu există într-un vacuum contextual și circumstanţial, dar relaţia inextricabilă și inevitabilă dintre religie și cultură

[7] *Shari'ah*, un alt concept islamic fundamental, explicat adesea în spațiul occidental prin filtrul înțelegerii jurisprudențiale occidentale și a propriei istorii a ideilor, tradus reducționist și inadecvat ca lege islamică. Departe de a reprezenta un cod unitar de legi, *shari'ah* a fost concepută în spațiul islamic în primul rând ca un concept moral abstract, un ideal coranic, de origine divină, imposibil de transpus cu fidelitate în viața reală. Eforturile oamenilor de a înțelege și aproxima acest ideal abstract în cadrul diferitelor societăți formează sistemele jurisprudențiale, diverse și multiple de legi, anume *fiqh*. Legile din *fiqh* sunt legi umane, failibile, reformabile, însă adesea, din nefericire, atât fundamentaliștii musulmani, cât și islamofobii care esențializeaza, în sensul riguros al termenului, tot ceea ce reprezintă religia islamică, tind să confunde cei doi termeni: *shari'ah* și *fiqh*.

nu justifică logica reducţionistă a confundării și asocierii religiei cu anumite date culturale.[8] Dimensiunea normativă a islamului poate fi definită prin raportare la principiile, valorile și obiectivele universale care infuzează sursele fundamentale (Coranul și *sunnah*), dar care transcend interpretarea lor limitată de determinările spaţio-temporale și culturale specifice unui anumit moment istoric[9], fie el și cel, în accepţiunea musulmanilor, al desăvârșirii succesiunii de revelaţii divine și al formării primei comunităţi islamice. Această ultimă, contestată atitudine este elocvent exemplificată de curentul literalist neosalafit a cărui metodologie de interpretare a textelor normative permite confundarea principiilor islamice cu expresia lor culturală, conturată la începuturile istorice islamice.

Din nefericire, imperativele etice coranice care marchează comprehensiunea adecvată a religiei islamice au fost, cu toate acestea, ignorate și distorsionate în timp prin preeminenţa acordată legislaţiei și filosofiei politice islamice, discipline în care s-a manifestat în mod exacerbat obsesia pentru putere, pentru crearea unei comunităţi islamice și menţinerea unui sistem politic islamic, precizează Fazlur Rahman. În opinia autorului, reconectarea la principiile coranice și restaurarea viziunii holistice a islamului s-a produs, de-a lungul istoriei islamice, în special prin intervenţia învăţaţilor sufiţi.[10] Curentele reformiste contemporane își asumă din nou această misiune, în contextul cultural actual, prin re-examinarea discursului referitor la structurile normative islamice.

Este important să insistăm asupra următorului aspect: perspectiva normativă islamică nu este una statică, imuabilă; o caracteristică intrinsecă a sa o reprezintă legitimarea re-formării, re-construcţiei,

[8] Ramadan, Tariq, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford University Press, Oxford, p. 184.

[9] *Ibidem*.

[10] Rahman, Fazlur, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, Oneworld, Oxford, 2006, pp.69-131.

re-interpretării surselor pentru a le actualiza semnificaţiile în mod eficient şi adecvat situaţiilor istorice şi sociale aflate în continuă devenire. Islamul, ca religie, este fundamentat pe ideea reiterării în istorie a unui mesaj divin unic, universal. O întreagă pleiadă de profeţi au participat la un proces alchimic, necesar şi definitoriu raportat la statutul omului ca *khalifah*[11], de epurare a tradiţiilor religioase în vederea re-confirmării şi re-afirmării revelaţiei divine, identică în substanţa sa metafizică, dar diferit actualizată şi concretizată la nivelul reglementării relaţiilor omului cu semenii săi, cu natura şi celelalte fiinţe.

Esenţa revelaţiei divine (*tanzil* / *wahy*) o constituie *tawhid*-ul[12]; interpretarea legalistă şi implementarea practică a principiilor derivate din acest sistem coerent al unicităţii divinităţii şi unităţii umanităţii şi creaţiei a variat în funcţie de specificul fiecărei epoci şi societăţi. Islamul, ca abandonare consimţită a fiinţei umane în faţa proiectului divin, a fost în acest sens, etimologic şi existenţial, primul şi unicul *ad-din* în care credinţa şi acţiunea se reflectă reciproc, asigurând supremaţia adevărului inimii / *qalb*[13], manifestat constant în starea de *taqwa* (evlavie).[14]

[11] *Khalifah*, în teologia islamică, reprezintă un statut nobil atribuit omului direct de către divinitate; rolul de *khalifah* le revine deopotrivă femeilor şi bărbaţilor, de aici şi paradoxul constrângerilor aplicate femeilor musulmane în ceea ce priveşte participarea activă la viaţa socială şi politică. Omul este unicul *khalifah* / locţiitor, moştenitor, vicerege, reprezentant (al divinităţii) pe pământ, însărcinat cu crearea unei ordini sociale morale în contextul asumării liberului arbitru.

[12] Doctrina monoteismului islamic.

[13] În acest registru este înţeleasă afirmaţia coranică: *„Nu există altă religie decât islamul”*.

[14] *Taqwa* reprezintă un concept islamic major, marcat de o polisemie complexă, intraductibilă. Aproximările cele mai frecvente includ sensurile de evlavie, pietate, frică de Dumnezeu, conştientizarea omniprezenţei divine, însă termenul vizează tristratificat şi simultan un anumit set de credinţe, asumarea unei atitudini şi practici morale în cadrul societăţii şi, poate aspectul esenţial din care izvorăsc celelalte, un anumit tip de conştiinţă prin care individul poate trăi în mijlocul lumii acesteia fără a fi exilat din centrarea într-o perspectivă divină. Mai multe detalii vor fi prezentate în secţiunile următoare.

Deoarece voi folosi mai des în acest volum termenul *ad-din*, tradus, în mod curent, dar discutabil, prin religie, precizez că este un concept complex care, în general, face referire la religie ca mod de viaţă integral. O definiţie neotradiţionalistă, aridă, concentrată simplist pe aspectele legaliste şi ignorând substanţa metafizică şi mistică a termenului, dar reprezentativă pentru accepţiunea adoptată de o majoritate semnificativă a musulmanilor tradiţionalişti şi neotradiţionalişti, ne este oferită de Mawdudi. Autorul analizează conceptul *ad-din* raportându-se la utilizările sale din textul coranic şi identifică patru nuanţe semantice: „1) suveranitatea şi autoritatea supremă, 2) obedienţa şi supunerea manifestată faţă de o asemenea autoritate, 3) sistemul de gândire şi acţiune stabilit prin exerciţiul acelei autorităţi şi 4) răsplata împărţită de către autoritate în funcţie de loialitatea şi supunerea faţă de aceasta, revolta şi transgresiunea manifestată împotriva acesteia.”[15] De asemenea, continuă Mawdudi, termenul desemnează un mod de viaţă integral prin care o persoană îşi manifestă supunerea şi obedienţa faţă de Cineva considerat a fi posesorul autorităţii supreme; [el] îşi modelează conduita conform limitelor, legilor şi regulilor prescrise de către Acea Fiinţă, se raportează la El pentru recunoaştere, onoare şi răsplată pentru slujirea loială şi se teme de dizgraţia sau pedeapsa care ar putea fi generată de orice lipsă din partea sa.[16]

Nurcholish Madjid, un autor progresist, consideră totuşi că termenul *ad-din* poate desemna pur şi simplu, generic, ideea de religie, dat fiind că s-a aplicat lingvistic şi altor religii, inclusiv politeismului mekkanilor.[17]

[15] Mawdudi, Abul A'la, *Four Basic Quranic Terms*, Islamic Publications, Lahore, 1982, p. 94.

[16] *Ibidem*, p. 99.

[17] Nurcholish, Madjid, *The Necessity of Renewing Islamic Thought and*

Ceea ce doresc să subliniez este că, până și în înțelegerile cele mai tradiționaliste ale doctrinei islamice, ideea reformei și a reformării religiei a fost validată ca parte a unui proces intenționat și consfințit divin de reconectare la divinitate. Hossein Nasr explică de ce tradiţia islamică invocă o continuitate și o reformare istorică absolută: religia primordială (*ad-din hanif*), concentrată pe doctrina unităţii / *tawhid*, a fost prima religie a primului om, Adam, primul *muwahhid* (monoteist).[18] De la primul profet, Adam, și până la ultimul profet, Muhammad, revelația divină a fost transmisă în această formă complexă, ambivalentă, de recunoaștere și legitimare a tradiţiilor autentice anterioare și de re-formare (*islah*), readucere a individului la starea naturală / *fitrah*. *Al islah* / reforma este un ideal promovat în mod explicit de către profeţi.[19] Ar fi fost imposibil ca acest element transformator, dinamic al reformei să nu fie validat și exploatat în contextul devenirii istorice și al necesităţii reinterpretării textelor sacre, proces indispensabil asigurării respectării și implementării reînnoite a obiectivelor etice coranice în pofida confruntării cu un mediu social și cultural aflat într-o permanentă și firească schimbare.

Ne confruntăm, așadar, cu un fenomen religios aparte: *islamul este înțeles atât ca tradiție, cât și ca element, acreditat tradițional, de reformare a acelei tradiții*. Ideologia creștină s-a concentrat asupra dimensiunii normative, concepute în mod static, imuabil, a scripturilor; abordarea critică și istorică a textelor a fost acceptată doar după

Reinvigorating Religious Understanding, în Kurzman, Charles (ed.), *Liberal Islam. A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 293.

18 Nasr, Hossein Seyyed, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, Mehdi Amin Razavi (ed.), Routledge, London and New York, 2013 (prima ediție 1996), p. 21.

19 Vezi profetul Shuaib: „…eu nu vreau să mă împotrivesc vouă când vă opresc ceva, ci vreau doar să vă îndrept [*islah*] atât cât pot. Ajutorul nu-mi vine decât de la Dumnezeu…" (Coran 11: 88). *Coranul*, traducere George Grigore, Herald, București, 2012, p. 162.

ce sursa umană a Noului Testament a fost recunoscută. Supoziţia că islamul nu va „evolua" și că nu va fi posibilă o reformare a practicilor islamice câtă vreme natura divină a Coranului (Cuvântul lui Allah) nu va fi contestată reprezintă o proiecţie culturală întreţinută de o metodologie defectuoasă. Statutul Coranului, căruia i se atribuie o origine divină, a fost asociat încă de la început cu o hermeneutică *sui generis*; istoricitatea textului sacru, a discursului și a acțiunilor profetului Muhammad funţionează ca indicii interpretative majore, alături de identificarea contextului istoric, a cauzelor (*asbab*) și a cronologiei versetelor revelate.[20] Revelaţia transmisă Profetului de-a lungul a douăzeci și trei de ani a transformat contextul istoric specific într-un decodor indispensabil al versetelor coranice; *sunnah* Profetului – cea reală, nu cea transmisă, limitată la o cunoaștere discursivă discutabilă – a desăvârșit sublimarea profanului în sacru și a trasat coordonatele interpretării autentice a Coranului.

Există versete coranice care sunt limitate de un context social strict determinat și există versete din care pot fi decelate principii și obiective islamice esenţiale. Fără o contextualizare istorică și critică, sensurile versetelor pot fi ușor trunchiate și deformate.[21] Acest aspect a fost amplu dezbătut de către majoritatea reformiștilor contemporani, mai ales cu referire la regulile din jurisprudența islamică ce afectează statutul femeilor musulmane, a persoanelor care aparţin altei religii decât cea musulmană sau a celor care au alte orientări sexuale. Contextul marchează indelebil textul; istoria și revelaţia converg și cooperează pentru ca sensurile versetelor să fie descifrate nuanţat și niciodată definitiv numai prin analizarea dublă a scrierii divine și a circumstanțelor sociale și istorice.

20 Ramadan, Tariq, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp.15-16.

21 Vezi mai multe despre principiile metodologice utilizate în exegezele coranice și evoluția lor istorică în Alak, Alina, *Statutul femeilor în islam. Perspective actuale*, Iași: Polirom, 2016, pp. 17-57.

O *episteme* construită în idiom islamic poate surprinde toate componentele complexe ale tradiţiei islamice: o *normativitate unică, de natură mai degrabă procedurală decât substanțială*, determinată de raportarea constantă la aceleași surse textuale primare (Coranul și *sunnah*) care generează o varietate de forme teoretice, structuri și practici mulate pe contextul istoric și social divers, încadrate în limitele dialecticii reînnoirii, autorizate de aceeași tradiție. Curentele reformiste progresiste din cadrul islamului exemplifică cel mai bine funcţionalitatea acestei paradigme tawhidice; *islah* / reforma ilustrează potențialul transformator și autotransformator al tradiţiei islamice, sau, altfel spus, reprezintă actualizarea tradiţiei esențiale într-o diversitate de contexte spaţio-temporale.

2. Dincolo de opoziția tradiție-modernitate: construcții alternative

Akbar Ahmed afirma că unii musulmani aflaţi în poziţii influente, care adoptă o opoziție fermă față de Occident, neagă în același timp universalismul naturii umane și „sunt în pericol de a respinge trăsături esențiale ale islamului precum iubirea de cunoaștere, egalitarismul și toleranța, deoarece acestea sunt în mod vizibil asociate cu Occidentul.";[22] raportarea surprinzătoare la reformele islamice în cazul anumitor comunități islamice interpretative actuale se înscrie în aceeași categorie. Deși *islah* / reforma, în termenii lui Merad, „este adânc înrădăcinat în pământul neclintit al islamului și, prin urmare, nu poate fi văzut doar în relaţie cu orientările intelectuale ce și-au făcut apariţia în lumea musulmană la începutul perioadei moderne"[23], acest concept islamic suportă, paradoxal, critici acerbe din partea unor savanţi musulmani contemporani.

Conform observaţiilor lui Tariq Ramadan,[24] pentru unii musulmani reforma în islam se confundă cu pervertirea religiei,

[22] Ahmed, Akbar S., *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, Routledge, London, 1992, p. 48.

[23] Merad, Ali, „ *Islah*", *Encyclopedia of Islam*, vol. 4, Leiden: E. J. Brill, 1978, p. 141.

[24] Folosesc citate din Tariq Ramadan pentru că lucrarea sa despre reformă este relevantă în contextul analizelor actuale și pentru că unele principii susținute de către acest autor pot fi integrate în ceea ce Adis Duderija desemna drept imperative ale islamului progresist. Posibilele sale implicări politice controversate sunt puse, în acest context, între paranteze.

pentru alții reprezintă un împrumut indezirabil din tradiția creștină, iar un alt grup, elogiind caracterul etern și universal al învățăturilor islamice, contestă necesitatea și utilitatea demersurilor reformatoare. În fapt, continuă autorul, acești critici, obsedați să evite alienarea cauzată de o posibilă adaptare a unor categorii dintr-o tradiție neislamică „ajung să manifeste o alienare și mai profundă, atunci când identifică drept «străin» ceea ce, în realitate, este inerent tradiției islamice înseși."[25] În aceeași linie de idei, Khaled Abou El Fadl adaugă, identificând caracterul profund islamic al reformei, că tradițiile evoluează nu în pofida textului sacru, ci datorită lui.[26]

Islah nu reprezintă o reformare a islamului, ci a modului în care acesta este înțeles și aplicat. Prin urmare putem identifica un model în spirală, nu linear, a derulării actului reformator; probabil astfel se explică și referirea la ciclicitatea apariției unui *mujjadid* / „reînnoitor" în fiecare secol.[27] Reforma / *islah* validează doctrinar și confirmă istoric, empiric, teza polisemantismului inepuizabil, manifestat divers la nivelul tuturor registrelor hermeneutice, a versetelor coranice.[28] Aceleași principii și valori islamice sunt reaprofundate, examinate și fructificate într-o manieră novatoare, compatibilă cu circumstanțele istorice diferite, inerente transformării societăților umane. Devenirea coordonată prin *islah* nu este concepută linear, nu se constituie prin cristalizarea antagonismelor trecut-prezent, tradiție-modernitate, vechi-nou, ci, urmând o traiectorie în spirală, reconstruiește periodic tradiția, în datele sale esențiale, reînnoind

25 Ramadan, Tariq, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 11-12.

26 Abou El Fadl, Khaled, *Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women*, Oneworld, Oxford, 2001, p. 125.

27 Conform *hadith*-ului menționat în cadrul sub-capitolului despre *tajdid*.

28 Corbin, Henry, *Istoria filosofiei islamice*, Herald, București, 2005, pp. 18-26.

și potențând principiile sale fondatoare într-un nou context, sub o adecvată nouă manifestare. Prin *islah* constatăm emergența unui fenomen islamic aparte – o tradiție dinamică, vibrantă care nu se opune modernizării, ci o exemplifică printr-o succesiune constructivă de metamorfoze.

Caracterul discursiv, dinamic al tradiției islamice devine comprehensibil dacă luăm în considerare definiția lui Alasdair MacIntyre: tradiția este „un argument extins în timp în care anumite acorduri fundamentale sunt definite și redefinite în termenii a două tipuri de conflict: acela purtat cu criticii și dușmanii exteriori care resping totul sau, cel puțin, părți esențiale ale acelor acorduri fundamentale și acele dezbateri interne, interpretative, prin care înțelesul și rațiunea acordurilor fundamentale ajung să fie exprimate și prin al căror progres este constituită o tradiție."[29]

Altfel spus, tradiția, conceptualizată sub forma unor discursuri ce evoluează istoric, nu se confundă cu repetarea trecutului sau cantonarea la un sistem de doctrine imuabile, ci vizează stabilirea unui cadru de cercetare alcătuit din texte, practici, argumente, prin raportare la care se asigură coerența continuă a acelei tradiții, precum și direcția și forma schimbării.[30] Autorul completează: „Ceva din miezul credinței împărtășite, constitutive loialității față de tradiție, trebuie să supraviețuiască fiecărei rupturi."[31] Astfel s-a demonstrat că tradiția este complet diferită de modul în care a fost conceptualizată de către metafizicieni, pozitiviști și fenomenologi; simultan, perspectiva orientalistă asupra tradițiilor a fost demontată, iar presupozițiile sale istorice și ideologice anulate. Reformiștii musulmani și-au propus să identifice acele părți ale tradiției care

29 MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, p. 12.

30 Haj, Samira, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality and Modernity*, Stanford University Press, California, 2009, pp. 4-6.

31 MacIntyre, Alasdair, *ibidem*, p. 356

necesită și pot suporta o reexaminare în raport cu axiomele fundamentale ale respectivei tradiții.

Talal Asad, preluând teza lui MacIntyre – „Tradiţiile, când sunt vii, întruchipează continuitatea conflictului."[32] –, precizează că o tradiţie constă în mod esenţial din discursuri care încearcă să instruiască practicanţii cu privire la forma corectă și scopul unei practici date care, tocmai datorită faptului că este stabilită, are o istorie. Astfel, esenţa tradiţiilor o constituie o istorie a argumentelor și a dezbaterii referitoare la anumite concepţii, într-un limbaj comun.[33]

Teoria despre autoritate și tradiție a lui Alasdair MacIntyre este fezabilă și în context islamic: „Nu există fundament, loc de investigare, modalitate de a te angaja în practicile de a avansa, a evalua, a accepta și a respinge un argument rațional departe de ceea ce este furnizat de o tradiție particulară sau alta." Orice investigare rațională, comentează MacIntyre, este încrustată într-o tradiție a învățării, iar acea tradiție intră într-o criză epistemologică internă atunci când dezacordurile nu mai pot fi rezolvate rațional, conform propriilor standarde de justificare; astfel, tradițiile se transformă pentru a supraviețui, iar gânditorii din cadrul acelei tradiții încep gradat să asimileze idei străine tradiției.[34] Grație acestei definiții, conflictul dintre tradiție și rațiune, autonomie este dizolvat.[35]

Tradițiile se bazează pe texte care funcționează ca puncte de referință cu autoritate în evoluția acelei tradiții, texte care simultan au un înțeles fix, dar sunt și deschise permanent recitirii, așa încât

[32] MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981, p. 222.

[33] Asad, Talal, *The Idea of an Antropology of Islam*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986, p. 14.

[34] MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 350-352.

[35] MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981, pp. 218-220.

fiecare tradiție devine într-o anumită măsură o tradiție de reinterpretare critică. Atunci când noua tradiție interpretativă este creată, se constituie și baza pentru noi presupoziții.[36]

Aspectul dinamic al tradiţiilor culturale a fost analizat şi către Marshal G.S. Hodgson care a identificat trei momente în procesul transmiterii tradiţiei (acţiunea creatoare, angajamentul grupului şi interacţiunea cumulativă din interiorul grupului)[37], dar şi de Daniel W. Brown, cu o aplicaţie specială acordată fenomenului islamic: „… tradiţia nu este un duşman al schimbării, ci chiar acel material care este supus schimbării. Tradiţia se schimbă şi poate fi folosită pentru a justifica schimbarea; ea poate fi, în fapt, revoluţionară."[38] Hans-Georg Gadamer referindu-se la prejudecățile care adesea constituie o tradiție, subliniază că unele sunt legitime (și susțin structura autorității în cadrul unei tradiții), utile sau adevărate. Schimbarea devine posibilă prin crizele epistemologice care repun în discuție și permit reexaminarea și reinventarea unor prejudecăți.[39] Aderând la aceeași logică, Shils sublinia: „Credințele practicate ale reacționarilor tradiționaliști nu sunt în fapt niciodată identice cu acele tradiții pe care încearcă să le reinstituie; ultimele sunt construite foarte selectiv. Revigorarea unei tradiţii implică aproape inevitabil schimbarea tradiţiei."[40]

Abordarea evoluționistă a tradiţiei este responsabilă de amplasarea acesteia pe o axă de opoziţie în raport cu modernitatea: de aici

[36] MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, p. 383.

[37] Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, University of Chicago Press, Chicago, 1974, pp. 80-81.

[38] Brown, Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought,* Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 2.

[39] Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, The Continuum Publishing Company, New York, 1998, pp. 277-285.

[40] Shils, Edward, *Tradition,* University of Chicago Press, Chicago, 1981, p.246.

și întreaga serie de asocieri negative atașate societăților denunțate a fi „tradiționale", precum și atitudinea manifestată față de acestea.[41] Modernitatea, în accepțiune occidentală, implică separarea de trecutul identificat cu tradiția, asociată la rândul ei cu stagnarea socială și tirania politică. Altfel spus, tradiția reprezintă tot ceea ce constituie antiteza discursului european asupra modernității, sintetizat de Schulze astfel: filosofia umanistă, secularismul strict, naționalismul republican, dezvoltarea industrială, instituționalismul militar, educația modernizată și suprimarea religiei în sfera publică.[42] Referitor la acest ultim aspect, Talal Asad, analizând conexiunea existentă între modul de conceptualizare a sacrului și discursul asupra modernității, identifică profilul religios aparte ce a permis „profanarea" societății europene: popularizarea deismului, cu accentul pus pe caracterul transcendent, personal și „mitic" al sacrului.[43]

Emergența vocilor alternative și plurale ale Celuilalt din perioada postmodernistă a facilitat reliefarea contradicțiilor din cadrul modernității, diferitele limbaje și tipuri de discurs manifestate drept consecință / reacție a confruntării cu accepțiunea oficială și implicațiile modernității, constituindu-se în final ca opțiuni la fel de valide ale unor noi asimilări ale acestui concept. Soluții teoretice și metodologice mai mult sau mai puțin radicale au fost propuse în speranța de a se transcende opoziția postulat ireconciliabilă dintre islam și modernitate.

O critică din perspectiva de gen, aplicată modului în care s-au suprapus și au fost manipulate noțiunile de gen, rasă, modernitate,

[41] Vezi experiența colonialistă și implicațiile unor afirmații prin care se susținea că orice este tradițional trebuie să fie eradicat pentru a permite dezvoltarea.

[42] Schulze, Reinhardt, *A Modern History of the Islamic World*, New York University Press, New York, 2002.

[43] Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*: Stanford University Press, Standford, 2003, pp. 35-36.

naționalism în spațiul islamic îi aparține Lilei Abu-Lughod: „... noțiunile de modernitate au fost produse și reproduse, fiind opuse non-modernului în dihotomiile ce se întind de la [antinomia] modern – primitiv din filosofie și antropologie la modern – tradițional din teoria socială occidentală și teoria modernizării, fără a menționa opoziția Occident – non-Occident care este implicată în majoritatea acestor dihotomii."[44] Așadar, progresul și emanciparea, cât timp sunt receptate prin filtrul conceptual și ideologic al liberalismului, par a fi incompatibile cu proiectul reformiștilor musulmani. O conceptualizare a *islah* / reformei islamice, prin raportare la sistemul ideologic propriu, poate releva construcții alternative ale modernității care eludează antinomia tradiție – modernitate și continuă să împărtășească valori universale specifice liberalismului. Desigur, în acest joc al reinterpretării modernității și-au putut face apariția și elemente fundamentaliste, nu doar progresiste. Ceea ce mă interesează este legitimitatea în sine a operării unor reforme în cadrul islamului și nu neapărat, în acest context, formele pe care aceasta, modulat politic diferit, le-a îmbrăcat.

În islam, procesul de restaurare și reînnoire este inspirat de exemplul unei experiențe trecute (comunitatea ideală a Profetului, martoră a aplicării revelației divine în societatea umană) și nu determinat de o inovare asumată în mod deliberat sau de speranța într-o utopie viitoare.[45] În termenii lui Nilüfer Göle: „Dacă tradiționalismul implică conservatorism, conservarea tradițiilor și continuitate cu trecutul, mișcările islamice[46] sunt radicale, [...] revoluționare și

[44] Abu-Lughod, Leila, *Remaking women. Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton University Press, New Jersey, 1998, p.7.

[45] Voll, John Obert, „*Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah*", în *Voices of Resurgent Islam*, Esposito, John L. (ed.), Oxford University Press, New York, 1983, pp. 32-47.

[46] Aici autoarea se referă la toate orientările islamice contemporane, mai mult sau mai puțin reformiste.

totuși orientate spre trecut”.[47] Autoarea continuă, evidențiind complexitatea manifestărilor contemporane ale modernității islamice: „Paradoxal, mișcările islamiste contemporane oferă musulmanilor o identitate colectivă care funcționează critic atât împotriva subjugării tradiționale a identității musulmane, cât și împotriva impunerii monocivilizaționale a modernității occidentale. […] modernitatea nu este pur și simplu respinsă sau readoptată, ci reînsușită în mod critic și creativ prin noile practici religioase discursive și sociale în contextele ne-occidentale.”[48]

Pe de altă parte este important să precizăm că discursul islamic asupra modernității contestă versiunea oprimantă și exploatatoare a modernității promovate de regimul colonialist, precum și atacul asupra epistemologiei islamice, nu ideea modernității în sine. Fazlur Rahman, alături de mulți alți intelectuali musulmani, analizând concepțiile lui Al Afghani, a argumentat că modernitatea și islamul nu reprezintă două fenomene contradictorii, ci, dimpotrivă, reciproc constructive: „Musulmanii, învățând știința de la început de la Occidentul dezvoltat, își vor recupera trecutul și vor re-împlini poruncile neglijate ale Coranului.”[49] Subliniind posibilitatea existenței unor conceptualizări plurale ale modernității, istoricul Reinhardt Schulze afirma: „… s-ar putea să realizăm că dialectul european al modernismului este doar unul dintre multele dialecte culturale ale modernismului. Acest limbaj multiplu ne determină, în prezent, doar să anticipăm că modernismul este în același timp specific și universal și că acesta s-ar putea să fie semnul «timpului universal» pe care îl numim modernism”.[50]

[47] Göle, Nilüfer, „*Snapshots of Islamic Modernities*”, în *Daedalus*, Winter 2000, nr. 129, p. 96.

[48] *Ibidem*, p.93.

[49] Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition,* University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 51.

[50] Schulze, Reinhardt, *A Modern History of the Islamic World*, New York University Press, New York, 2002, p. 6-7.

Musulmanii moderniști din secolul al XIX-lea sau al XX-lea au considerat că modernitatea, prin deschiderile cognitive și aspectele novatoare, putea rezona cu islamul apt de a se adapta cerințelor actuale prin *ijtihad*[51] și *tajdid*, reînnoire. Totuși trebuie să precizez că există diferențe notabile între modul în care primii moderniști musulmani au înțeles anumite concepte și reflectarea lor astăzi.

Rațiunea era concepută atunci ca o facultate universală, capabilă de a articula un set de credințe adevărate, astăzi reprezintă doar o facultate social-construită; sinele era perceput ca o entitate unică și transcendentă, astăzi este un produs al limbajului și discursurilor, iar adevărul un rezultat dinamic al acordurilor. Rațiunea și raționalitatea au fost reintegrate discursului islamic[52] și utilizate pentru cultivarea modelului unui musulman autonom și rațional, eliberat de dependența de autoritatea carismatică a misticilor sufiți sau a savanților tradiționaliști (*ulama*). Cunoașterea modernă nu a fost însă aplicată studiului religiei, exegezei coranice, jurisprudenței, teologiei, existând teama că va fi astfel subminată cunoașterea canonică a islamului, majoritatea reformiștilor acelei perioase istorice privind modernitatea ca pe un instrument, un ajutor în a explica tradiția pre-modernă, dar fără a presupune internalizarea integrală a sa.[53]

Conceptualizarea modernității de către musulmanii progresiști nu coincide cu cea marcată de experiența occidentală, ci recunoaște specificitatea istorică, socială, politică, culturală și teologică a

[51] *Ijtihad*-ul face referire, din perspectivă juridică, la efortul intelectual al juristului de a decela, pornind de la dovezile textuale, în limitele probabilității cu care jonglează intelectul uman, regulile și verdictele legii islamice.

[52] Deși școala raționalistă mutazilită a dispărut în timp, școala șiită *jafariah* și filosofii musulmani au menținut rolul major al intelectului ca sursă a cunoașterii.

[53] Moosa, Ebrahim, „*The Debts and Burdens of Critical Islam*”, în Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oneworld, Oxford, 2003, pp. 118-119.

modernității înseși.[54] Musulmanii progresiști consideră că modernitatea se desfășoară în interiorul unui context cultural sau civilizațional specific care prezintă diferite puncte de plecare și conduce la modernități potențial diferite, multiple; modernitatea nu este acceptată ca un produs civilizațional occidental pur, monopolar, universal, ci concepută sub forma unor modernități distincte. Procesele culturale și sociopolitice care au determinat transformările epistemologice și ontologice specifice modernității occidentale sunt tratate ca rezultat al unui proces dinamic de interacțiune civilizațională și construire reciprocă prin spații transculturale, transpolitice și transsociale. Această episteme modernă poate fi aplicată contextului sociocultural al societăților musulmane, generând un nou tip de modernitate. Nu întâmplător, musulmanii progresiști își asumă influența gândirii romantice europene, mai ales în adoptarea și adaptarea istoricismului literar modern și al studiului literaturii sacre, deși recurg programatic și la celălalt tip de episteme, premodernă, islamică, în măsura în care tradițiile sunt conforme principiilor coranice universale, rezonând cel mai bine cu gândirea moderniștilor clasici ai sfârșitului de secol XIX, început de secol XX. Așadar, pentru musulmanii progresiști, conceptul tradiției este unul dinamic, construit uman, un produs al multor comunități interpretative trecute și prezente.[55]

Trebuie să amintesc aici și o altă formă de adaptare la modernitate, practic un hibrid cultural în care musulmanii secularizaţi

---

[54] Despre temele majore, valorile care definesc interpretarea progresistă a islamului, dar și pentru o analiză identitară a musulmanului progresist a se citi Duderija, Adis, „*Progressive Muslims – Defining and Delineating Identities and Ways of Being a Muslim*", în *Journal of Muslim Minority Affairs*, Volume 30, Issue 1 March 2010, pp. 127-136, dar și Duderija, Adis, *The Imperatives of Progressive Islam*, New York, NY: Routledge, 2017.

[55] Duderija, Adis, *Constructing a Religiously Ideal "Believer" and "Woman" in Islam: Neo-traditional Salafi and Progressive Muslims' Methods of Interpretation*, Palgrave Macmillan, 2011, pp. 136-138; 191.

operează în consonanţă cu o selecţie valorică aparte a principiilor islamice. Ei se raportează la un sistem personal și creativ de decodare a normelor islamice originare, contestând acceptarea obedientă a condiţionărilor tradiţionale și instituţionale și restricţionând implicaţiile identificării parţiale cu islamul la sfera privată.

Închei acest scurt interludiu despre tradiție și modernitate prin afirmația lui Gellner care sintetizează discuția despre islam ca tradiție în felul următor: „Tradiţia sa majoră este modernizabilă, iar operaţia poate fi prezentată nu drept o inovaţie sau o concesie făcută intrușilor, ci mai degrabă drept o continuare și o completare a unui dialog vechi dintre cunoaștere și ignoranţă, ordine politică și anarhie, civilizaţie și barbarie, oraș și trib, lege divină și obicei uman."[56] Varietatea demersurilor reformiste demonstrează dinamismul intrinsec al tradiţiei islamice; nu orice element perpetuat din trecut constituie o parte a tradiţiei și nu orice construcţie originală contrazice tradiţia. Imobilismul este exclus; nu orice repetare a tradiţiei reprezintă o tradiţie legitimă. Respectarea tradiţiei implică acceptarea devenirii, schimbării acesteia. Învăţăturile profetului Muhammad demonstrează aceasta: Profetul obișnuia să ofere verdicte diferite ca soluţie la aceeași problemă, însă prezentată în circumstanţe și contexte diferite.

Evident, există un cadru tradiţional care autorizează limitele în care pot fi dezvoltate noile construcţii epistemologice, culturale, instituţionale, juridice, exegetice, dar există și alte tipuri de reforme islamice, mai curajoase, care pun în discuţie chiar și fundamentele pe care se bazează aceste cadre tradiţionale, mai precis, premisele metafizice, ontologice, epistemologice, etice, construite istoric, care le colorează ideologic.

Diverși autori musulmani aparţinând unor orientări diferite din perioada contemporană au atras atenţia că, dacă adoptăm o abordare

---

[56] Gellner, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 4-5.

relativistă și conceptualizăm islamul în forma tradiției discursive, este necesar să deconstruim anumite proiecţii și anticipări generate de absolutizarea și universalizarea unor modele culturale specifice experienţei devenirii occidentale: de exemplu, obsesia identificării sau stimulării unei situaţii de criză sau a unei schimbări drastice în cadrul societăţilor tradiţionale, indiciu infailibil al unei posibile rupturi cu tradiţia și al tranziţiei înspre modernitate, în accepţiunea sa strict occidentală. Dacă continuăm să ignorăm faptul că în islam reforma se produce în cadrul tradiției, riscăm să nu receptăm și să nu evaluăm în mod adecvat transformările benefice, lente, adevărat, dar constante, care au loc în spaţiul islamic.

Toate tradițiile civilizaționale sunt prin definiție dinamice, însă doar câteva sunt de asemenea globale și inclusiv interactive: islamul, creștinismul, budismul, umanismul secular. „Islamul este o tradiție interactivă și inclusivă: interacționează cu culturile cu care vine în contact și, acolo unde prinde rădăcini, remodelează și reformează culturile inclusiv din interior.", astfel explicându-se existența a numeroase culturi islamice diferite pe glob precum și adaptabilitatea și dimensiunile sale transculturale, transetnice, transrasiale și transnaționale, așadar umaniste, specifice unei tradiții globale autentice. Pretențiile de a stabili un islam autentic (semn al autoritarismului) sau de a unifica toți musulmanii (utopie politică naivă) camuflează dimensiunea islamului ca proiect civilizațional, „un fenomen dinamic, evolutiv ce nu poate fi reificat sau fixat în nici un fel."[57]

[57] Karamustafa, Ahmet, „*Islam: A Civilizational Project in Progress*", în Safi, Omid (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oneworld, Oxford, 2003, pp. 109-110.

3. *Islah* și *tadjid*: delimitări conceptuale

Traducerea conceptului *islah* prin „reformă" este una reducționistă, dar, cu un ușor compromis, funcţională, în contextul explicitării diferenţelor semantice existente între cei doi termeni. Deși împărtășesc un nucleu semantic identic prin sensurile: a schimba (în bine), a înnoi, a forma din nou, a îndrepta, a îmbunătăți (o situație, o concepție etc.)[58], conceptul de *islah* este unul mult mai extins. În plus, încastrarea strictă în sistemul ideologic islamic conferă conotații și denotații complet diferite de cele ale conceptului de reformă, asociat cu tradiția și teologia protestantă.

Etimologic, termenul *islah* reprezintă forma de infinitiv (*masdar*) a verbului tranzitiv *aslaha*, derivat din rădăcina *s-l-h*. Lexical, *islah* prezintă semnificaţii multiple, conform acțiunilor desemnate de verbul *aslaha*: „a îndrepta, a corecta, a îmbunătăți, a face mai bine, a pune ceva într-o poziţie mai bună, a împăca, a repara"[59]; antonimul lui *islah* este *ifsad*, vocabulă al cărei sens este acela de corupţie, distrugere.[60] Conexiunea inerentă care există între *islah* și *fasad* este relevantă și în contextul problematicii de gen.

[58] http://dexonline.ro/definitie/reforma

[59] Saruhan, Müfit Selim, „*Reform, or Islah*", în Meri, Joseph W. (ed.), *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, vol. II, Routledge, New York, 2006, pp. 675.

[60] *Lisan Al Arab* online: http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=4649&idto=4649&bk_no=122&ID=4657 Consultat 12.12.2013.

Demersurile fundamentate pe principiul *islah* vizează operarea unei corecţii, o schimbare pozitivă a unei stări de fapt marcată de *fasad*. *Fasad*, provenit din rădăcina *f-s-d*, face referire la distrugere, ruină, dezordine, deficienţă, falsitate, deviere de la calea de mijloc, nedreptate. *Islah* presupune implicit restaurarea dreptăţii, iar angrenarea în *gender jihad*, în termenii Aminei Wadud, reprezintă o implementare a obiectivelor reformei.

Participiul activ al lui *islah* este *muslih*, cu antonimul *mufsid*[61]. Aşadar cuvântul *muslih* desemnează individul care operează o schimbare bună[62] – *taghiyr* / schimbarea[63] este un aspect al reformei / *islah* – în relaţie cu ceilalţi sau doar pentru sine, altfel spus, omul care îndeplineşte toate demersurile necesare de a păstra pacea şi ordinea şi de a elimina anarhia, dizarmonia şi nedreptatea; el aduce bine în societate şi facilitează reconcilierea între om şi divinitate, între om şi restul creaţiei.[64] Un om poate fi bun / *salih*[65] în sine însuşi, dar fără a fi *muslih* pentru ceilalţi, fără a le îmbunătăţi celorlalţi situaţia.[66] O persoană poate fi *muslih* în raport cu propria-i devenire, dar nu şi faţă de ceilalţi.[67]

61 Adică persoană care distruge, corupe. Vezi: „…Dumnezeu îl deosebeşte pe stricător / *mufsid* de îndreptător / *muslih*….” (Coran 2: 220) – traducere Grigore, p. 39; „… Amintiţi-vă de binefacerile lui Dumnezeu. Nu săvârşiţi fărădelegi pe pământ, semănând stricăciune / *ifsad*!” (Coran 7: 74) – traducere Grigore, p. 117. Coran 21: 28. 9/23. *Fasad* opus al lui *islah* – a se vedea şi aici: http://www.baheth.info Consultat 12.12.2013.

62 Răsplata acestora e menţionată în Coran 7: 170.

63 *Taghiyr*, schimbarea, în limbaj coranic, nu prezintă determinaţii ideologice specifice; este menţionată atât în sens pozitiv, cât şi negativ. Schimbarea în sine nu este o valoare, ci devine astfel prin orientarea care îi este conferită.

64 Implementarea obiectivelor reformei / *islah* e susţinută de imperativul universal al altui verset coranic: „a face bine şi a preveni răul”.

65 Alt termen derivat din aceeaşi rădăcină.

66 Orice *muslih* trebuie să fie *salih*, dar nu orice *salih* e *muslih*.

67 A se vedea şi **Alshamsi, Mansoor Jassem,** *Islam and Political Reform in Saudi Arabia: The Quest for Political Change and Reform*, Routledge, 2011, p. 6.

Profetologia coranică ne subliniază faptul că profeţii sunt *muslihun* prin excelenţă în calitatea lor de trimişi ai lui Allah destinaţi să purifice şi să revitalizeze *ad-din* / calea spirituală primordială de asumare plenară a vieţii. În registru filosofic, conceptul *islah* vizează acea voinţă / *irada* care determină fiinţa umană să caute binele absolut, universal / *kheir* şi să îndrepte ceea ce nu este drept. O definiţie elocventă ne este oferită de Tariq Ramadan: „Noţiunea de *islah* implică aducerea obiectului (fie acesta o inimă, un intelect, o societate) înapoi la starea sa originară când obiectul respectiv era încă considerat a fi pur şi bun; este într-adevăr o chestiune de îmbunătăţire, de vindecare, prin re-formare, prin *reformă*”.[68]

3.1. Conceptul islah în Coran

Coranul, ca sursă supremă de cunoaştere, este accesibil comprehensiunii umane, fără însă ca aceasta să îi epuizeze semnificaţiile, integritatea şi transcendenţa. Civilizaţia islamică este prin excelenţă o civilizaţie a Cărţii (*al Kitab*) şi reprezintă o cultură a discursului, elucidării (*hadarat al bayan*), a scrierii (*al qalam* / calemul / condeiul) şi al celor două citiri (*al qira 'atain*[69]).[70] Aceste elemente aparţinând tradiţiei sacre a cunoaşterii integrate posedă un potenţial reformator şi novator peren, exploatat în trecut şi pasibil de a fi revendicat şi în prezent.[71]

68 Ramadan, Tariq, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 13.

69 Primele versete revelate includ o dublă poruncă: aceea de a citi semnele Creaţiei şi de a citi ceea ce rezultă prin scriere, ambele demersuri cognitive fiind realizate în numele lui Allah – Creator şi Sursă a oricărei cunoaşteri şi învăţături. 96: 1-7.

70 Abul Fadl, Mona, *Rethinking Culture, Renewing the Academy / Contrasting Episteme Collection*, GSISS Library / In *House Collection*, p. 3.

71 Amintesc că, istoric, islamul a stimulat regenerarea şi dezvoltarea culturilor diferite cu care a interacţionat, oferind acei catalizatori morali şi

Există aproximativ patruzeci de versete în care sunt prezente diferite variante ale derivatelor din rădăcina *s-l-h*, toate exemplificând sensul primar al termenului, acela de a aduce reconciliere între oameni, a face pace, a îmbunătăți sau de a restaura ființa umană.[72] Aceste versete[73] au autorizat reformismul islamic, indiferent de varietatea coloraturilor sale istorice,[74] justificat de identificarea corupției, disoluției sau a declinului în societate.[75]

Două dintre aceste versete, 11: 117 și 11: 88[76], justifică ontologic și soteriologic necesitatea angrenării constante în procesul de reformă / *islah*. Cât timp există *fasad* / corupție pe pământ, *islah* devine un imperativ divin, o datorie esențială, nenegociabilă a musulmanilor, deopotrivă femei și bărbați, prin care este asigurată atât protecția comunității, cât și vitalitatea și funcționalitatea religiei. *Muslihun*, cei care îndeplinesc *islah*, continuă astfel o nobilă misiune profetică.[77]

---

spirituali necesari revitalizării civilizațiilor aflate într-o etapă descendentă. A se vedea nu doar evoluția arabilor, ci și istoria berberilor, persanilor, mongolilor, turcilor, indienilor, malaezienilor, precum și impactul asupra Renașterii occidentale. Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant*, Brill Academic Publishers, Leiden, 1970. A se vedea și Hayes, John R. (ed.), *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, MIT Press, 1983.

[72] Saruhan, Müfit Selim, „*Reform, or Islah*", în Meri, Joseph W. (ed.), *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, vol. II, Routledge, New York, 2006, p. 675.

[73] Versete în care este menționat termenul *islah* sau derivați din aceeași familie lexicală: 2: 220, 7: 170, 2: 11, 11: 117, 28: 19, 38:19, 11: 88. Încărcătura semantică a conceptului *islah* este decelată prin raportare la contextul versetelor coranice și prin analiza holistică a tuturor versetelor coranice concentrate pe această temă.

[74] Esposito, John L., *Islam: The Straight Path*, Oxford University Press, Oxford, 1991, pp. 115-116.

[75] Mai multe detalii în „*Renewal and Reform Movements*", în Campo, Juan Eduardo (ed.), *Encyclopedia of Islam*, 2009, pp. 585-586.

[76] „Domnul tău nu ar fi nimicit cetățile, fără pricină, dacă locuitorii lor ar fi fost îndreptători." (11: 117). *Coranul*, traducere George Grigore, Herald, București, 2012, p. 164.

[77] În tradiția sunnită acest rol le revine învățaților, iar în tradiția șiită – doar imamilor purificați, unicii posesori și păstrători ai gnozei islamice

3.2. Conceptul islah în relatările profetice

Termenul *islah* este întâlnit și în tradiția profetică, *sunnah*, cu sensul de reformare religioasă și morală.

O paranteză referitoare la cea de a doua sursă fundamentală a cunoașterii islamice, *sunnah*. Termenul *sunnah* înseamnă, în sens literal, „o cale clară sau o potecă bătătorită, dar a fost de asemenea folosit pentru a desemna o practică normativă sau o modalitate stabilită de conduită. Poate fi o conduită care stabilește un exemplu bun sau rău și poate fi [o conduită] stabilită de un individ, o sectă sau o comunitate."[78] În calitate de concept islamic fundamental, *sunnah* face referire la faptele (*fi'l*), declarațiile (*qawl*) și încuviințările (*taqrir*) profetului Muhammad. Kamali evidențiază modificările semantice ale termenului *sunnah*, modificări inerente rolului funcțional diferit care îi este atribuit în cadrul diverselor științe islamice; pentru savanții *hadith*-urilor[79], *sunnah* implică „tot ceea ce este relatat de la Profet, actele, spusele sale și tot ceea ce acesta a

---

originare. Savanții obișnuiți sunt datori să încerce să își asume această responsabilitate, însă infailibilitatea procesului și rezultatelor reformei este strict determinată de statutul spiritual aparte al imamilor.

[78] Kamali, Mohammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 2003, p. 58.

[79] În sens strict tehnic, termenul de *hadith* a ajuns, în timp, să desemneze în primul rând diversele relatări despre conduita și învățăturile profetului Muhammad, *sunnah*, un concept mai general, făcând referire la regulile care pot fi deduse din *hadith*-uri; din perspectivă juridică, cei doi termeni sunt adesea folosiți interșanjabil. Vezi mai multe în Kamali, Mohammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1991, pp. 48-49. Distincția conceptuală dintre cei doi termeni facilitează însă analizarea *hadith*-urilor dintr-o perspectivă mai extinsă și centrată esențial pe o hermeneutică coranică-sunnaică, în care *sunnah* se află într-o relație simbiotică și organică cu Coranul, fiind definită de elementele de credință și practică islamică. Vezi detalii în Duderija, Adis, E*volution in the Concept of Sunnah during the First Four Generations of Muslims in Relations to the Development of the Concept of an Authentic Hadith as based on Recent Western Scholarship*, Arab Law Quarterly 26, 2012, pp. 393-437.

aprobat tacit, plus toate relatările care îi descriu atributele fizice și caracterul.[80] În cadrul jurisprudenței islamice, *sunnah* reprezintă „o sursă a *shari'ah*-ei și o dovadă legală, alături de Coran.".

Continuând analiza termenului *islah* prin stabilirea ocurenței sale la nivelul relatărilor profetice, remarcăm următorul *hadith*: „Cu siguranţă religia / *din* a fost stranie atunci când a început și va deveni stranie (ciudată, neobișnuită) precum la începuturile ei, așa că binecuvântaţi sunt străinii (*al-guraba*) care vor îndrepta sau corecta ceea ce oamenii vor fi corupt / stricat sau pervertit în norma mea[81] (*yuslihun maafsada al-nas min sunnati*)."[82] Constatăm aceeași definire a *islah* prin raportare la norma profetică, exemplificare adecvată, detaliată, contextualizată a principiilor coranice, și aceeași confirmare a inexorabilităţii distorsionării înţelegerii islamului. Viziunea asupra devenirii istorice a religiei este una optimistă, soluţia propusă fiind *islah* – îndreptarea, corectarea stării de fapt prin revigorarea definirilor problematice ale sistemului islamic normativ și examinarea înţelegerii umane a acestuia.

Prin menţionarea efectului antagonic celui generat de *islah*, anume – *fasad*, un alt *hadith* devine relevant în demersul de creionare a conceptului *islah*: „Dacă cineva, a cărui religiozitate (*din*) și moralitate (*khuluq*) te mulţumește, a cerut în căsătorie o fată (de-a ta), atunci ar trebui să îi accepţi cererea; dacă nu vei proceda astfel, va fi *fitnah* / încercare pe pământ și *fasad* / corupţia se va răspândi."[83] Putem decela, prin analizarea acestui *hadith*, alte două criterii ale *islah*: *din* – religiozitatea, credinţa bazată pe gnoză (element definitoriu în relaţia omului cu divinitatea) și *khuluq* – conduita morală, acţiunea (element definitoriu în relaţia omului cu semenii săi). Decisivă în decodificarea semnificaţiilor acestui *hadith* este nu menţionarea celor două valori, ci asocierea lor, necesitatea manifestării simultane a calităţilor amintite; moralitatea este repropulsată valoric alături de credinţă.

[80] Kamali, *ibidem*, p. 6.

[81] Norma Profetului.

[82] Al Baghdadi, Al Khatib, *Al-Jami' li Akhlaq al-Rawi wa Adab al-Sami'* / *Compendiu despre etica relatatorului de hadith și despre manierele audienţei*, *hadith* nr. 90. http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=703&hid=90&pid=349733 Consultat 21.08.2017.

[83] În Al Tirmidhi, *Sahih*, *Abwab al Nikah*, 2/274.

3.3. Tajdid: nuanțe ale ideii de reformă

Un alt echivalent conceptual islamic care aproximează ideea de reformă este reprezentat de termenul *tajdid* care, în sens literal, înseamnă reînnoire, renaștere sau regenerare. Alte expresii similare: *ihya al-din* / renașterea (revigorarea) religiei[84], *ihya`al-sunna* / renașterea tradiţiei, *tajdid al islam* / reînnoirea islamului, *iqamat al-din* / stabilirea (adecvată) a religiei.[85] Deși *tajdid* nu este un concept coranic, rădăcina verbală a substantivului este utilizată într-un *hadith sahih* (autentic): „Allah îi va trimite acestei comunităţi (musulmane), la fiecare o sută de ani, pe cineva / niște oameni care vor reînnoi [*yujaddidu*] religia [*din*]."[86] Verbul *yujaddidu*, derivat din adjectivul *jadid* / „nou", implică etimologic atât conceptul renovării, cât și pe cel al inovaţiei.[87] Totuși inovaţia, în accepţiune islamică riguroasă, este desemnată de vocabulele *bidah* sau *muhdath*. [88]

[84] Este și titlul operei celebre a lui Abu Hamid Ghazali, autor care a integrat profunzimea spirituală a viziunii sufite în cadrul analizelor religioase și intelectuale dominante ale epocii: *Ihya ulum al-Din* / *Restaurarea (reînsufleţirea) științelor religioase*.

[85] Afsaruddin, Asma, „*Renewal* (*Tajdid*)", în Meri, Joseph W. (ed.), *Medieval Islamic Civilization*, vol.II, Routledge, 2006, pp. 678-679.

[86] În Ramadan, Tariq, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p.12, dar și în menţionările altor autori citaţi în acest capitol.

[87] Din aceeași rădăcină, *j-d-d*, pot fi derivaţi următorii termeni: revigorare, revitalizare, restaurare, reformă.

[88] Landau-Tasseron, Ella, *The „Ciclical Reform": A Study of the Mujaddid Tradition*, în *Studia Islamica*, no.70, Maisonneuve & Larose, 1989, p.107.

Viziunea optimistă care se desprinde din acest *hadith* în ceea ce privește capacitatea de autoregenerare și reînnoire a islamului, concretizată prin efortul hermeneutic continuu al unor savanți și gânditori musulmani prezenți în fiecare etapă istorică, ne confirmă legitimitatea procesului de re-formare constantă a islamului, în numele credinței, evident, prezervând sursele, principiile și substanța sa etică. În acest sens Tariq Ramadan specifică: „*Tajdid*, așa cum a fost înțeles în tradiția clasică a savanților și de către școlile de jurisprudență, reprezintă o reînnoire a citirii, înțelegerii și, în consecință, a implementării textelor în lumina variatelor contexte istorico-culturale în care comunitățile sau societățile musulmane există." Autorul continuă analiza noțiunilor de *tajdid* și *islah*, subliniind caracterul complementar al acestora, întemeiat pe funcționarea generală, nu exclusivă, a primului termen în raport cu textele, iar al celui de-al doilea, *islah*, cu referire la reformarea contextului uman, spiritual, social sau politic.[89]

Cert este că operațiunea asociată conceptului *tajdid* este fie restrânsă la un set de acțiuni reformatoare vizând reinterpretarea *ad-din*, mai precis, a textelor sacre (vezi opinia lui Tariq Ramadan), fie suprapusă, cu o mai mare sau discutabilă acuratețe, peste manifestările *islah.* Referitor la acest ultim caz a se vedea opinia lui Voll care distinge între *islah* și *tajdid* astfel: *islah* este definit drept o „reformă dreaptă", o reformă care vizează nu doar sporirea bunăstării comunității, ci și potențarea moralității membrilor săi. *Tajdid* / reînnoirea, continuă autorul, deși implică această dimensiune morală, se concentrează asupra fenomenului îndepărtării de la calea cea dreaptă a musulmanilor.[90] În orice caz, *tajdid* și *islah*, dincolo

[89] Ramadan, Tariq, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 13.

[90] Voll, John Obert, „*Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah*", în *Voices of Resurgent Islam*, Esposito, John L. (ed.), Oxford University Press, New York, 1983, pp. 32-33.

de posibila lor utilizare interșanjabilă sau de distincțiile minore, mai mult sau mai puțin aleatorii, atribuite termenilor, „reflectă o tradiție continuă de revitalizare a credinței și a practicii islamice în interiorul comunităților istorice ale musulmanilor."[91]

Hadith-ul despre *mujaddid* a fost, de asemenea, frecvent invocat de către reformiști pentru a justifica ilegitimitatea închiderii „porților *ijtihad*-ului". Ziauddin Sardar a analizat modul în care, după codificarea *shari'ah*-ei la nivelul celor patru școli de jurisprudență, emerge o nouă paradigmă – paradigma *taqlid*[92]-ului: aderarea oarbă, necritică, manifestarea obedienței absolute față de una dintre cele patru *madhab*-uri (școli islamice de jurisprudență).[93] Practica *ijtihad*-ului, factorul dinamic și sintetizator al gândirii islamice, a devenit astfel subordonată celor patru școli sau metodologiei acestora, iar stagnarea gândirii islamice a fost garantată. *Hadith*-ul discutat oferă o dovadă suplimentară în privința necesității exercitării *ijtihad*-ului, dat fiind că reînnoitorul religiei, așteptat cel puțin o dată la o sută de ani, urma să asigure continuitatea acestui efort cognitiv de reinterpretare a surselor islamice fundamentale.

Termenul *tajdid* sau verbul tranzitiv *yujaddidu* a antrenat anumite dispute din cauza conotațiilor contradictorii care îi pot fi asociate: ceva ce a luat naștere recent, o reînnoire sau o schimbare operată prin modificarea relevantă a identității primare, altfel spus, o inovație (unanim condamnată – *bidah*). Unii cercetători au rezolvat ambivalența conceptului interpretându-l în linia semantică a *islah* / reformei: o acțiune umană restauratoare a adevăratei *ad-din*.

[91] *Ibidem*, p.32.

[92] Doctrina *taqlid*-ului constă în canonizarea și imitarea programatică a interpretărilor coranice și a deciziilor juridice emise de o serie de savanți premoderni.

[93] Sardar, Ziauddin, *The Future of Muslim Civilisation*, Croom Helm, London, 1979, p. 56.

Alţii au adus critici acestui *hadith* care, însă, nu anulează implicaţiile de bază ale conceptului *tajdid* (sau *islah*) în cadrul doctrinei islamice, ci doar relevă modul în care diferiţi indivizi s-au prevalat de aceste noţiuni pentru a accede la un alt statut sau pentru a-și integra în mod coerent tezele în sistemul islamic de gândire. De exemplu, Ella Landau-Tasseron a contestat autenticitatea acestui *hadith*, demonstrând, prin analiza diferitelor variante ale relatării și a lanţurilor sale de naratori (*isnad*), că a fost lansat și transmis în cercurile shafi'ite, fapt ce explică utilizarea termenului de *mujaddid* mai degrabă ca titlu onorific, nu ca funcţie sau poziţie oficială, acordată conform unei metode formale, obiective.[94] Scopul promovării acestui *hadith* ar fi fost legitimarea școlii shafi'ite de gândire, pe fondul cristalizării conceptului de *sunnah* ca antiteză a ereziei, inovaţiei – *bidah* și a anulării opoziţiei anterioare în raport cu *ar-ray* / opinia, termen ce dobândise conotaţii peiorative în perioada formativă a jurisprudenţei islamice.

Astfel, continuă autoarea, paradoxal, atunci când Shafi'i a introdus teza autorităţii imbatabile a *sunnah*-ei, el însuși a promovat o *bidah* / inovaţie, iar ambivalenţa termenului *yujaddid*, menţionat în *hadith*-ul analizat, reflectă această tensiune referitoare la modalitatea de asimilare și integrare a noutăţilor.[95] Posibil ca, iniţial, verbul *yujaddid* să se fi referit la tezele novatoare, în epocă, ale lui Shafi'i, pentru a le legitima, deoarece ceilalţi termeni (*bidah* și *muhdath*) aveau deja un sens peiorativ, iar, ulterior, când doctrina shafi'ită era deja acceptată, să fi fost promovat sensul de renovare, revigorare.[96]

---

94 Nu există nici un consens (*ijma*) în procesul de desemnare a unui *mujaddid*. Landau-Tasseron, Ella, *The „Ciclical Reform”: A Study of the Mujaddid Tradition*, în *Studia Islamica*, no.70, Maisonneuve & Larose, 1989, pp.84-96.

95 *Ibidem*, pp. 109-112.

96 *Ibidem*, p. 112.

4. Manifestări ale principiului reformei: de la mistică la organizare socio-politică

4.1. Individul și procesul continuu de reformare interioară

Este evident că procesul de reformă islamică reprezintă un construct doctrinar islamic holistic ce infuzează egal toate dimensiunile existenţei umane, reproiectând constant semnificaţia spiritualităţii, moralităţii și a raportării la tradiţii. *Islah*, la nivelul individului, se confundă cu purificarea inimii (*qalb*), așadar cu potenţarea acelei stări de conștiinţă aparte, *taqwa* / evlavia. Întreaga viaţă fiinţa umană se străduiește continuu[97] să se centreze în această stare de conștientizare plenară a lui Allah și să nu rămână captivă în uitare. *Taqwa* nu poate fi redusă la o perfecţiune statică, ci rămâne un proces activ, dinamic, un angajament permanent al individului în propria sa purificare și evoluţie morală și spirituală; se poate aluneca din starea de *taqwa*, dar calea de reîntoarcere prin *tawba* / căinţă nu este niciodată închisă.

Reamintim aici că *taqwa* este un concept plurisemantic, remarcabil de complex; traducerea sa regretabil de reducţionistă prin frică de Dumnezeu sau pietate, evlavie, chiar cumpătare, abstinenţă îi creează o aură de negativitate. În islam nu se presupune axiomatic că excelenţa spirituală se intensifică direct proporţional cu gradul

---

97 E angrenată în *jihad*-ul interior.

de recluziune și ascetism practicat.[98] *Taqwa* nu reprezintă un concept „divorțat" de viața activă și nu fundamentează o atitudine ostilă, disprețuitoare de raportare la trup, societate și viața lumească (în general), în stilul monahismului creștin, a jainismului hindus, a anumitor școli buddhiste sau chiar sufite.

Lumea în sine și experiențele mundane nu prezintă o calitate malefică intrinsecă, ci funcționează doar ca teste ale gradului real de purificare și evoluție spirituală, ale autenticității iubirii orientate divin. Omul este deopotrivă aici trup și suflet și trebuie să respecte drepturile și necesitățile fiecărei dimensiuni ale ființei proprii; cele două entități nu sunt angrenate într-o dinamică de tip beligerant – trupul nu este demonizat, nu este privit ca mormânt al sufletului, iar suprimarea sa nu constituie garantul sfințeniei. Atitudinile extreme sunt respinse: somatofobia, celibatul, ascetismul nu reprezintă atitudini sau practici islamice, dar nici hedonismul, cufundarea, uitarea de sine la nivelul existenței fenomenale. Permanenta elevare spirituală trebuie să se reflecte concret în actele cotidiene; redempțiunea implică prezența duală a plinirii rugăciunii (imperativul sufletului) și a daniei, facerii de bine (reglementarea etică a *praxis*-ului spiritual).[99]

Nu întâmplător Muhammad Asad, de exemplu, sublinia că traducerea convențională a lui *al-muttaqīn* drept „cei temători de Dumnezeu" nu transmite adecvat conținutul pozitiv al expresiei, anume conștientizarea omniprezenței divine și dorința de a-ți

98 *Taqwa* îi conferă individului o anumită imunitate spirituală și el își poate păstra puritatea inimii fără a fi necesar să se retragă din societate.

99 Altfel spus, în termenii lui Ramadan, nu există o determinare morală esențială, negativă sau pozitivă, atribuită trupului și respectiv sufletului; coloratura etică a elementelor din care suntem constituiți (*nafs*, inimă, corp etc), a facultăților care ne caracterizează (percepția, inteligența, imaginația etc) și a acțiunilor în care ne angajăm este dată doar de călăuzirea conștiinței noastre trezite, responsabile. Ramadan, Tariq, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 14-17.

modela existența în lumina acestei conștientizări; la fel și traducerea prin „cei care se păzesc pe sine de rău" sau „cei care sunt atenți / au grijă de datoria lor" nu redau decât un aspect particular al acestui concept special prin care se face referire la starea de a fi conștient de Dumnezeu.[100]

Conform doctrinei islamice, islam oamenii se nasc puri, cu o natură originară bună (*fitrah*); neexistând acea conștiință ancestrală vinovată a păcatului, nici conștientizarea prezenței divine nu ar putea trezi reactiv doar frica. Frica de Dumnezeu se întemeiază pe iubirea de Dumnezeu, iubire care declanșează acea teamă de a nu pierde iubirea Celui pe Care Îl iubești; frica și iubirea de Allah reprezintă doi termeni corelativi, complementari, iar clivajul factice sau preeminența unui aspect al acestei atitudini aparent duale de raportare la divinitate distorsionează justa înțelegere a relației creatură – Creator și îl poate devia pe supus (*muslim*) de la calea cea dreaptă (*sirat al-mustaqim*). Multe versete coranice vizează reciprocitatea iubirii dintre om și Allah[101]; toate actele de adorare (*ibadat*), canonice și necanonice, reprezintă o manifestare a iubirii autentice față de Allah și, invers, o multitudine de alte aspecte ale vieții pot fi infuzate de iubirea divină dacă *taqwa* este cea care animă inima credinciosului.[102]

Așadar, o definiție sintetică a *taqwa*-ei ar trebui să includă simultan un anumit set de credințe desemnate generic în versetul

100 Asad, Muhammad, *The Message of the Quran*, Dar Al-Andalus, Gibraltar, 1980, p. 26. Varianta http://www.islamicbulletin.org/ Consultat 03.05.2014.

101 „... un *neam* [de oameni] *pe care-i iubește și care-L iubesc pe El...*" (5: 54).

102 De ținut minte că traducerea „a se teme" face în fapt referire la a avea *taqwa* , la *al muttaqīn*, cei care au *taqwa*: „Cel care își ține învoiala și se teme de Dumnezeu, să știe că *Dumnezeu îi iubește pe cei care se tem de El*." (3: 76), traducere Grigore, p. 54; „*Dumnezeu îi iubește pe cei temători*." (9: 4), traducere Grigore, p. 134; „Spune-le: *De-L iubiți pe Dumnezeu, urmați-mă, căci Dumnezeu vă va iubi și vă va ierta vouă păcatele*. Dumnezeu este Iertător, Milostiv.!»" (3: 31), traducere Grigore, p. 51.

2: 2 prin termenul de „Nevăzut"/ „Taină", un comportament moral în cadrul societății și, poate cel mai redutabil și decisiv aspect, din perspectivă transcendentală, un anumit tip de conștiință: *al-muttaqīn* – cei care au *taqwa* – sunt dedicați unui mod de a trăi prin care îmbrățișează, respectă și protejează existența mundană percepută ca manifestare divină, fără a pierde contactul nemediat cu divinitatea tocmai datorită transfigurării tuturor actelor cotidiene în *ibadat* (acte de adorare).[103] Finalmente, *al-muttaqīn* se bucură de iubirea lui Allah și capătă o poziție privilegiată – devin *wali* / aliați[104] ai lui Allah, statut marcat de proximitatea situării în raport cu divinitatea.[105]

Nuanțele semantice profund spirituale și multidimensionale ale noțiunii de *taqwa* nu pot deveni pe deplin comprehensibile decât dacă renunțăm la tipul de gândire dihotomică, transpus în ierarhiile clasice renascentiste dintre trup și suflet, natură și spirit, profan și sacru, instinct și rațiune, organizate și în funcție de dimensiunea de gen, specifice maniheismului filosofic și religios. Inevitabil, o persoană care are *taqwa* este dominată de principiul unității

103 „Cuviosia nu stă în a vă întoarce fețele spre Răsărit sau spre Apus, ci cuvios este a crede în Allah și în Ziua de Apoi, în îngeri, în Carte și în profeți, a da din avere – în pofida iubirii pentru ea – rudelor, orfanilor, sărmanilor, călătorului, cerșetorului și pentru răscumpărarea robilor, a împlini Rugăciunea, a da Dania, a-și ține legământul dacă s-a legat, a fi răbdător la nenorocire, la rău și în momentele de primejdie. Aceștia sunt cei drepți, aceștia sunt cei *evlavioși* [*Al-Mu'taqun*]!" (2: 177). Traducerea sensurilor Coranului cel sfânt în limba română, ediția a V-a, traducere Liga Islamică și Culturală din Romania, Islam, București, 2010, p. 92.

104 Orice musulman poate deveni *wali*. Ulterior, în sufism, a fi *wali* reprezintă un statut rezervat doar elitelor, doar unor aleși.

105 „Într-adevăr, *aliații lui Allah* nu au a se teme și nici nu vor fi mâhniți Aceia care cred și care au frică [de Allah]! Pentru ei este bună veste în această viață lumească, la fel ca și în Lumea de Apoi. Cuvintele lui Allah [nu vor cunoaște] nicio schimbare. Aceasta este marea izbândă." (10: 62-64). Traducerea sensurilor Coranului cel sfânt în limba română, ediția a V-a, traducere Liga Islamică și Culturală din Romania, Islam, București, 2010, p. 255.

materializat în doctrina *tawhid*-ului discutată anterior și preocupată permanent de stabilizarea pe calea de mijloc, calea moderației. Echilibrul perfect[106] între frica și iubirea de Allah, acest melanj delicat de stări aparent contradictorii, facilitează transcenderea conștiinței obișnuite duale și imersiunea în profunzimile inimii (*qalb*) / Sinelui care reprezintă nu doar o instanță cognitivă transcendentală, ci și o entitate divină subtilă, de origine paradisiacă, loc al credinței, al *taqwa*-ei[107] și totodată locul intențiilor.[108]

Faptele în islam sunt judecate conform intențiilor, iar intențiile depind de starea inimii[109]; acțiunile discriminatorii, care rănesc sau nedreptățesc un anumit grup de oameni, devin explicabile islamic prin absența *taqwa*-ei, a unui mod spiritual de raportare la realitate în care unica ierarhie posibilă este între Dumnezeu și oameni, reciprocitatea, simetria și conlucrarea pentru un scop comun caracterizând interrelaționarea umană.

106 Despre credință (*iman*) ni se spune într-un *hadith* că are două aripi: iubirea și frica; fără ele omul nu poate zbura. Dacă iubirea copleșește frica, omul se bazează exclusiv pe *Rahma* (Compasiunea, Îndurarea divină) și se poate rătăci; dacă frica anulează sau anemiază iubirea, omul se poate îndepărta de Dumnezeu.

107 Profetul a fost întrebat unde se află *taqwa*, iar el a spus: *„Taqwa se află aici!"* și a indicat de trei ori spre inimă.

108 În sistemul islamic, un act moral nu are aceste determinații în virtutea unor proprietăți intrinseci, ci strict prin raportare la natura și calitatea intenției care îl determină. Intenția este și cea care conferă sacralitate actului respectiv: un act moral desăvârșit este și un act de adorare (*ibadat*). Mai mult decât atât, orice act aparent mundan, insignificant, aflat însă în limitele permisului, poate deveni act de adorare dacă intenția este cea naturală (conform naturii profunde, originare / *fitra* a sufletului uman) și adecvată, anume – aceea de a consacra actul respectiv divinității, de a privi totul dintr-o perspectivă divină, sustrăgându-te tiraniei ego-ului propriu.

109 „… pe *cei care cred și ale căror inimi își află tihna în amintirea lui Dumnezeu* — nu-și află inimile tihna în amintirea lui Dumnezeu, oare?" (13: 28), traducere Grigore, p. 176. Vezi și 13: 29, 20: 124; 39: 22. Într-un alt *hadith sahih* ni se spune că valoarea rugăciunii depinde de măsura în care inima a fost prezentă în acel act de adorare.

Taqwa se află în inimă (*qalb*) și își manifestă plenitudinea valenţelor sale soteriologice simultan cu eliberarea inimii de *nafs*, de atracţia gravitaţională a eului limitat, atașat, confiscat în adorarea a orice altceva în afară de Allah. Prin urmare, în inima conceptului de *taqwa* rezidă o stare de conștiinţă superioară, infuzată de sacralitate și menţinută printr-o disciplină islamică asiduă. A fi conștient de Allah înseamnă a recunoaște, a simţi și a trăi fiind conștient de omniprezenţa divină cu fiecare respiraţie, înseamnă a fi conștient de omniscienţa și compasiunea divină în fiecare clipă.[110] *Taqwa* nu implică o perfecţiune statică, *a priori*, ci rămâne un proces activ, dinamic, care trebuie să redefinească și să determine continuu orice gând, trăire sau acţiune umană; cel care are *taqwa* încă mai este susceptibil să alunece în *haram* (acţiuni interzise), dar reîntoarcerea pe cale atrage iubirea și iertarea divină. De aici și ideea unui proces de reformare, indivduală și socială, continuu.

Dinamismul și permanenta autotransformare implicate de *taqwa* se repercutează asupra societăţii în sensul remanierii sale conform valorilor divine revelate. *Taqwa* din inimă trebuie să fie reflectată în acţiuni (*amal*), în comportamentul individual din relaţiile sociale, materializându-se într-o aplicare a principiilor credinţei; astfel, *taqwa* funcţionează și ca o perspectivă morală obiectivă, de sorginte divină, ca un criteriu (*furqan*) infailibil de discriminare între bine și rău, drept și nedrept, adevăr și fals. Altfel spus, în context social, *taqwa* se manifestă sub forma unor diferite virtuţi morale care includ respectul faţă de om, recunoașterea demnităţii umane intrinseci și egalitarismul.

Valorile morale și practice fundamentate pe *taqwa* și a căror finalitate constă în potenţarea *taqwa*-ei nu pot fi eludate; autenticitatea procesului de alchimie interioară este condiţionată de

[110] Într-un *hadith sahih* (considerat a fi autentic) se spune: *„Adoră-L pe Allah ca și cum L-ai vedea și, dacă tu nu Îl vezi, să știi că El te vede.*”

anularea scindării alienante credinţă – acţiune, individ – societate. Prin *taqwa* nu sunt vizate doar „drepturile” divinităţii în raport cu omul (sfera *ibadat*), ci sunt respectate și drepturile individului în relaţiile interumane (sfera *muamalat*); tocmai de aceea este extrem de paradoxală, dar nu mai puţin reală, discrepanţa dintre egalitatea ontologică și metafizică dintre femei și bărbaţi afirmată indisputabil în textul coranic și sistemul de inegalităţi sociale complexe dezvoltat ulterior de către juriștii musulmani.

Caracterul dinamic al *taqwa*-ei este reflectat de caracterul permanent reînnoitor al reformei / *islah*. Întrucât nu se face nici o diferenţiere pe criterii de gen în ce privește accederea la aceste profunzimi ale spiritualităţii umane, putem conchide că *islah* reprezintă o responsabilitate personală a femeilor și bărbaţilor: „O, voi oameni! Noi v-am creat dintr-un bărbat și o femeie și v-am făcut popoare și triburi ca voi să vă cunoașteţi unii pe alţii. Cel mai cinstit dintre voi înaintea lui Dumnezeu este cel mai temător [*atqakum*/care are cel mai înalt nivel de *taqwa* / evlavie]. Dumnezeu este Știutor, Cunoscător.” (Coran 49: 13).[111]

4.2. Legitimarea islamică a reformelor sociale și politice

Plurivalenţa semantică a termenului *islah* nu permite condiţionarea și limitarea acestuia la individ și la sfera religioasă. Orice remaniere socială bazată pe o critică constructivă reprezintă o exercitare a principiului reformei. Coranul și universul, cele două revelaţii divine, complementare, infuzate de semnele (*ayat*) Creatorului, necesită o abordare identică.[112] *Islah* determină atât o re-interpretare a textului sacru conform circumstanţelor sociale și

[111] *Coranul*, traducere George Grigore, Herald, București, 2012, p. 361.
[112] Ramadan, Tariq, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp.88-90.

istorice contemporane, pentru a prezerva în mod autentic și eficient principiile și obiectivele coranice, cât și o perfecționare continuă a culturii, instituțiilor, politicii și societății umane în funcție de idealurile universale coranice.

Pornind de la aceeași perspectivă unitară, Abdul-Karim Soroush semnala un aspect intens dezbătut în discuțiile contemporane despre *fiqh*: Nici o „reformă nu poate avea loc fără a re-aranja supozițiile tradiționale și nici o rearanjare nu poate emerge dacă individul nu este bine familiarizat atât cu revelația, cât și cu ideile dezvoltate în afara sferei revelației."[113] În mod similar, Mamadiou Dia insistă că filosofiile religioase și seculare, științele umane contemporane trebuie integrate cunoașterii tradiționale; *fiqh*-ul și știința *hadith*-urilor nu mai pot răspunde, luate izolat, necesităților contemporane. Ca soluție, autorul propune o teorie a umanismului islamic, puternic influențată de socialism.[114] Alți autori musulmani au propus teorii similare influențate de principiile liberalismului.

Această pledoarie a integrării tuturor formelor de cunoaștere în analizele islamice, adoptată și de Tariq Ramadan, explică preeminența acordată intelectualilor musulmani în discursul reformist contemporan, precum și criticile aduse jurisprudenței tradiționale ca disciplină islamică. Indirect, această revalorizare a științelor catalogate drept „neislamice" consolidează premisele inițierii unui dialog mai puțin schizoid și conflictual cu modernitatea și facilitează inclusiv redefinirea problemelor de gen pornind de la baze reale. Remanierile produse în promovarea autorităților religioase din afara instituțiilor tradiționale au permis rediscutarea

[113] Soroush, Abdul-Karim, *The Evolution and Devolution of Religious Knowledge*, în Kurzman, Charles (ed.), *Liberal Islam. A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 250.

[114] Dia, Mamadiou, „*Islam and Humanism*", în Kurzman, Charles (ed.), *Liberal Islam. A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 298-302.

statutului femeilor musulmane într-un context dominat de principii egalitariste și interpretări feministe. Reținem deocamdată, ca determinații generale, rolul crucial al intelectualilor musulmani în cadrul orientărilor reformiste contemporane, integrarea problemelor sociale și politice și subminarea influenței savanților musulmani tradiționali (*ulama*).[115]

Islah, în ipostază de act reformator în plan social, nu ar trebui să fie interzis agenților umani în funcție de dimensiunea de gen, deși, istoric, a fost indubitabil descurajat: „*Credincioșii și credincioasele sunt prieteni* [*aliați*][116] *unii altora*. Ei *poruncesc cele de cuviință* și *opresc urâciunea*. Ei își săvârșesc rugăciunea, dau milostenie, dau ascultare lui Dumnezeu și trimisului Său. Acestora le va da Dumnezeu milostivenie curând. Dumnezeu este Puternic, Înțelept." (Coran 9: 71)[117]; „Poate va ieși din voi o adunare care îi va chema pe oameni la bine și le va porunci cuviința [ceea ce este drept / *ma'ruf*][118] și îi va opri pe ei de la urâciune [ceea ce este nedrept / *munkar*]: aceștia vor fi cei fericiți!"[119] (Coran 3: 104)[120]. În cadrul expresiei „*al-amr bi al-maruf wa al-nahy an al-munkar*",

[115] Esposito, John – Voll, John, *Makers of Contemporary Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 3-22.

[116] Traducerea sensurilor Coranului cel sfânt în limba română, ediția a V-a, traducere Liga Islamică și Culturală din Romania, București: Islam, 2010, p. 239.

[117] *Coranul*, traducere George Grigore, Herald, București, 2012, p. 140.

[118] Traducerea sensurilor Coranului cel sfânt în limba română, ediția a V-a, traducere Liga Islamică și Culturală din Romania, București: Islam, 2010, pp. 122-123.

[119] Relevante pentru decelarea sensurilor acestui verset sunt și versetele 3: 110, 3: 114, 7: 157, 9: 71, 9: 112, 22: 41, 31: 17, precum și *hadith*-ul „Oricine vede un anumit *munkar* / rău și este în stare să îl schimbe cu mâna sa, să procedeze astfel; dacă nu poate, atunci cu limba sa; dacă nu poate, atunci în inima sa, iar aceasta este cea mai slabă credință." Muslim, *Sahīh*, în *Kitāb al-Iymān*, *Bāb min al-Imān taghyīr al-Munkar. Fasad* este un termen mai complex decât *munkar*, dar conotația negativă este prezentă.

[120] *Coranul*, traducere George Grigore, București: Herald, 2012, p. 56.

verbul *amr* care înseamnă „a ordona, a porunci" i se opune lui *nahy* – „a interzice." *Maruf*, care înseamnă literal „cunoscut", este opusul lui *munkar* – „necunoscut". *Maruf* este derivat din rădăcina *arafa*, la fel ca termenul *irfan* care înseamnă *'lm* (cunoaştere)[121]; *munkar* este derivat din rădăcina *n-k-r* care oferă şi vocabula *nakirah* care înseamnă opusul lui *maruf* „necunoscut".[122] Al Ghazali a detaliat patru condiţii prin care *munkar* devine, din perspectiva legalistă, acel element negativ care reclamă asumarea şi exercitarea datoriei umane menţionate ca imperativ universal în versetul 3: 104: „1) A fi interzis în *shari'ah*, 2) a exista în momentul respectiv, 3) a fi vizibil exponentului datoriei şi 4) a fi cunoscut fără a fi nevoie de *ijtihad*."[123]

Versetul coranic redat mai sus, invocat adesea pentru a explicita valenţele reformei şi orientarea sa, autorizează asumarea acestui rol social şi de către femei, *islah* reprezentând chintesenţa datoriei omului de a remodela constant societatea, conform imperativelor revelate de-a lungul istoriei umanităţii într-o serie de cărţi sacre sau discursuri inspirate divin. Responsabilitatea omului, femeie sau bărbat, în ceea ce priveşte rolul său de *khalifah* se manifestă plenar în demersul de re-formare a propriei fiinţe şi a societăţii. Deşi majoritatea covârşitoare a celor care au fost catalogaţi drept reformatori în cadrul istoriei islamice au fost bărbaţi, nu există nici o întemeiere scripturală pentru a repudia femeile din sfera publică a acestui tip de acţiune socială sau chiar politică.

Într-un studiu interesant despre potenţialul transformator şi reformator al tradiţiilor islamice este analizat modul în care

[121] Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 25-26.

[122] *Lisan Al Arab:* http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?bk_no=122&ID=5264&idfrom=5255&idto=5846&bookid=122&startno=158 Consultat 12.12.2013.

[123] Cook, Michael, *ibidem,* pp. 436-437.

categoriile tradiţionale ale autorităţii religioase şi sociale nu afectează acţiunea socială autonomă, ci prezintă o condiţie a sa, fără a implica o noţiune prefabricată, normativă a secularizării.[124] Dinamica tradiţiei islamice este determinată de intervenţii interne şi nu poate fi redusă la schimbările social-structurale; reformiştii musulmani nu au încercat să „înghesuiască" tradiţiile islamice în cadrul unor instituţii moderne, ci au dorit să redreseze şi să adecveze necesităţilor contemporane aparatul teologic şi conceptual al acestor tradiţii.[125]

Aşadar, în acest studiu de caz care a vizat comunitatea de musulmani din Europa, s-a evidenţiat faptul că redefinirea tradiţiilor islamice în Europa a produs disocierea atât de prima generaţie a musulmanilor emigranţi, cantonaţi în ritualisme, obiceiuri şi tradiţii adesea misogine, cât şi de discursurile critice (sau, recent, chiar islamofobe) dominante în societatea occidentală. Discursurile despre egalitate, emancipare şi secularism (valori aflate încă în stadiul de deziderat, ideal) în numele cărora se iau decizii politice care limitează libertăţile individuale[126] au fost criticate şi expuse ca simple artificii ale politicilor hegemonice prin care se urmăreşte, în fapt, controlul social al revendicărilor minorităţilor. Noua generaţie, adepta unei perspective intelectuale, prin politicile de autenticitate promovate, prin reinterpretarea textului sacru şi contestarea surselor tradiţionale de autoritate (părinţi, imami), au transformat islamul într-un instrument decisiv, util în lupta pentru susţinerea

[124] Amir-Moazami, Schirin – Salvatore, Armando, „*Gender, Generation and the Reform of Tradition: from Muslim Majority Societies to Western Europe*", în *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*, vol.I, Allievi, Stefano – Nielsen, Jorgen S. (ed.), Brill, Leiden, 2003, p. 53.

[125] *Ibidem*, pp. 56-57.

[126] Vezi interdicţia purtării *hijab*-ului (aici acea eşarfă care acoperă doar părul şi gâtul femeilor musulmane, lăsând la vedere faţa acesteia) şi *niqab*-ului (vălul care acoperă cea mai mare parte din faţa femeilor musulmane, lăsând cel mult la vedere ochii acestora) în spaţiul public în Franţa şi Belgia.

politicilor referitoare la egalitatea de gen și a legitimității implicării în spațiul public.[127] Astfel este conturată o imagine diferită și pozitivă a islamului fără a respinge integral tradițiile sub presiunea unor sisteme alogene de gândire, ci redefinindu-le din interior, printr-un demers reformator de revendicare a principiilor islamice originare, capabil de a le oferi autoritatea hermeneutică necesară. Neîntâmplător, islamul progresist s-a format și dezvoltat în cadrul acestor comunități, aflate la intersecția dintre două lumi, finalmente nu atât de ireconciliabile cum părea inițial.

[127] *Ibidem*, pp. 67-70.

5. Tipuri de reforme islamice

5.1. Date generale

Ca orice concept filosofic, termenul *islah* a fost intens speculat și exploatat, de-a lungul istoriei islamice, de către diferite grupări animate de interese cât se poate de variate. Evident, așa cum au subliniat Fazlur Rahman și o serie de autori musulmani contemporani, reînnoirea, cât și reforma, nu pot avea loc, în mod logic, decât doar după ce a fost stabilită o ortodoxie. S-a afirmat că *islah* reprezintă o conceptualizare a protestului în idiom islamic; dincolo de natura reformatoare intrinsecă a islamului ca atare, așa cum am menționat anterior cu referire la ciclul revelațiilor succesive, funcționalitatea conceptului *islah* a fost manipulată în multiple direcții.

În plan intern, s-a protestat fie împotriva unui set de practici și obiceiuri existente, fie împotriva unor construcții normative sufocate de formalism (vezi sufismul), sau a unor realități politice și sociale nedrepte (reacții ideologice); în plan extern, *islah* a dobândit fie o coloratură culturală (prezervarea și valorizarea culturii autohtone), fie una politică, militantă (contestarea imperialismului și crearea unui stat islamic).[128] Ideea unui proces reformist legitim este inevitabil supusă unor speculații cât se poate de diverse, inclusiv manipulărilor politice; astfel se explică atât apariția ISIS,

[128] Rahman, Fazlur, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, Oneworld, Oxford, 2006, pp. 70-203.

cât și a islamului progresist. Diferența dintre cele două exploatări antagonice ale conceptului de reformă constă însă în raportarea decontextualizată, exclusiv legalistă și atomistă la textul coranic și tradiția islamică (ISIS) versus abordarea contextualizată, holismul textual și centrarea pe obiectivele etice coranice (islamul progresist). Scindarea internă creată în cadrul comunităților de musulmani forțează simultan o recentrare colectivă pe asumarea responsabilității umane și a redefinirii jurisprudenței islamice, în mare măsură tributară unor viziuni medievale, conform obiectivelor etice coranice.

Voi aminti succint în continuare câteva dintre manifestările islamice decisive, prezente în diferite momente ale istoriei, care s-au prevalat de legitimitatea și necesitatea promovării reformei.

Expansiunea statului islamic de după moartea profetului Muhammad, contactul cu ideologiile și religiile diferite, existența unor circumstanţe și probleme noi au generat intensificarea dezbaterilor referitoare la necesitatea implementării unor soluţii reformatoare, eficiente. Nepotul Profetului, Hussein, și-a asumat destinul de martir, iniţiind prima revoluţie islamică, extraordinar de impresionantă și marcantă, tot în numele reformei / *islah*. Redefinirea și consolidarea școlilor sunnite de gândire a fost susţinută de invocarea idealului reformei în lupta de deconspirare și eliminare a practicilor neortodoxe, inovatoare (*bidah* – noutate „caracterizată de absența precedentului și continuitatea cu trecutul”[129]) ce infestaseră și spaţiul destinat credinţelor islamice fundamentale legate de adorarea divinităţii / *ibadat*. Teologii *Kalam*-ului[130] și adepţii interpretărilor ezoterice (*batini*) au considerat că efortul lor speculativ

[129] Kamali, Mohammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 2003, p. 47.

[130] Literal, *kalam* înseamnă *cuvânt*, *discurs*. Aici se face referire la scolastica islamică. Pentru mai multe detalii, a se vedea Corbin, Henry, *Istoria filosofiei islamice*, editura Herald, București, 2005, pp. 310-315.

va fi apreciat ca o re-formare a islamului, iar cei care au replicat cu vehemenţă, desfiinţându-le teoriile, s-au prevalat de același concept / *islah* care le autoriza procesul de epurare a islamului de inovaţiile pernicioase.

Diversitatea metodologiilor reformiste este explicabilă prin luarea în considerare a contextului social-politic diferit. Într-un studiu referitor la modul în care discursurile reformiste au afectat practicile sufite în spaţiul Asiei de Sud, Pemberton reitera aceeași concluzie: „Scriptura și sursele de jurisprudenţă pot astfel funcţiona ca simboluri sau indicatori ai standardelor normative, dar interpretarea lor – în lumina învăţăturilor și interdicţiilor promovate de reformiști – variază considerabil.”[131] Nu este de mirare că, în acest mod, o practică poate fi considerată drept ilegitimă sau susţinută ca permisibilă prin invocarea aceluiași set de texte normative. Islamizarea discursului din Asia de Sud a produs o omogenizare a perspectivei islamice, o centrare pe aspectele legislative, dar finalmente nu a putut elimina practicile controversate sufite.

Atitudinea occidentală faţă de reforma islamică a fost adesea intens influenţată de identificarea mișcărilor de reînnoire islamică cu una dintre manifestările sale fundamentaliste, dar extrem de cunoscute, din secolul al XVIII-lea – *wahhabiya.* Realitatea este însă mai complexă, în cadrul aceluiași secol existând savanţi reformiști sufiţi moderaţi, marcaţi de concepţiile lui Ibn Arabi și Al Ghazali, centraţi pe demontarea legitimităţii *taqlid*-ului și reorientarea spre *shari'ah*.[132] Din nefericire, acest episod din istoria islamică relativ recentă a determinat diseminarea unei asocieri nefondate, întâlnite adesea în studiile islamice occidentale: islamul generează în mod

[131] Pemberton, Kelley, *Islamic and Islamicizing Discourses: Ritual Performance, Didactic Texts and the Reformist Challenge in the South Asian Sufi Milieu*, în *The Annual of Urdu Studies*, vol. 17, 2002, p. 80.

[132] Lewtzion, Nehemia, *Eighteenth – Century Renewal and Reform in Islam*, Voll, John (ed.), Syracuse University Press, Syracuse, 1987, pp. 7-8.

implacabil mișcări fundamentaliste violente; reformele islamice reprezintă un regres, nu o evoluție.

Pentru a exhiba varietatea orientărilor reformiste islamice, în cele ce urmează voi trece în revistă caracteristicile a trei curente islamice contemporane: modernismul islamist promovat de adepții islamizării cunoașterii (IIIT) și două curente marcate de un caracter reformator puternic, cu efecte deosebit de intense și prolifice: interpretările islamice liberale și progresiste. Voi analiza aceste noi orientări în contextul lor istoric, făcând referire și la alte mișcări reformiste islamice recente, mai mult sau mai puțin problematice.

5.2. Catalogări: orientări islamice contemporane

Taji-Farouki subliniază trei teme majore ce marchează experiența teoretizărilor islamice contemporane: persistența problematicii islam-modernitate, fragmentarea și răspândirea autorității intelectuale în societățile musulmane contemporane, absența consensului privind scopul, metodele și limitele reformelor contemporane.[133]

O catalogare a curentelor islamice contemporane este realizată de Tariq Ramadan astfel: *tradiționalismul scolastic* (abordare scolastică mediată de înțelegerea savanților fondatori de școli islamice dintre secolele al XVIII-lea și al XIX-lea; musulmani interesați doar de practica religioasă în Occident, fără implicare socială, politică, civilă); *literalismul salafit* (musulmani care resping medierea școlilor juridice, descendenți ai *ahl al hadith*[134]; interzic citirea interpretativă, textul fiind considerat a fi constrângător în forma sa literală; manifestă o izolare completă de spațiul neislamic); *reformismul salafit* (păstrează citirea nemediată a surselor, dar prin concentrare pe scopurile și intențiile legilor; mai apropiat de *ahl al ray*,[135] acceptând rolul rațiunii și necesitatea practicii *ijtihad*-ului[136]; pune accentul pe integrare socială, loialitate, reformism legalist); *salafismul politic literalist* (desprins din reformismul legalist salafit, centrat strict pe activismul politic; propune o citire literalistă cu conotații politice legate de putere, califat, lege etc, acțiune revoluționară radicală; Occidentul este văzut drept *dar al harb / Casa războiului* întotdeauna);[137] *reformismul liberal* sau *raționalist* (musulmani interesați de aplicarea sistemului social și politic occidental, preiau doar partea spirituală a religiei, iar în conduita socială nu primează Coranul și *sunnah*, ci rațiunea); *sufismul* (centrat pe înțelesurile profunde ale islamului și viața interioară).[138] Remarcăm în această categorizare abordarea destul de reducționistă a mișcărilor liberale și progresiste și delimitarea vagă, ineficientă, a curentelor generatoare de atitudini fundamentaliste.

Abdullah Saeed ne oferă o clasificare mai complexă și nuanțată a musulmanilor în funcție de apartenența la diversele orientări din islamul contemporan după cum urmează: *tradiționaliștii legaliști* (centrați pe lege și respectarea *taqlid*-ului; păstrează inegalitatea dintre femei și bărbați în anumite aspecte ale legii), *puritaniștii teologici*

[133] Taji-Farouki, Suha, „*Introduction*", în Taji-Farouki, Suha (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 3

[134] Istoria, caracteristicile și diferențele dintre *ahl al hadith* și *ahl al ray* sunt reiterate și astăzi prin disensiunile existente între interpretările salafite și cele progresiste ale islamului. *Ahl al hadith* erau reprezentați de o serie de savanți care se raportau în mod strict literalist la tradițiile profetice, încercând doar să traseze analogii mecanice între conținutul aparent al *hadith*-urilor și evenimente, acțiuni petrecute într-un context social nou. Vezi mai multe în Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago University Press, Chicago, 2002, pp. 115-116.

[135] *Ahl al ray* – savanți care promovau metodele raționaliste de investigare juridică, concentrați geografic mai ales în Medina și Iraq.

[136] Reprezentanți: Iqbal, al Afghani, Abduh, Rida, Al Nursi, Ibn Badis, Al Banna, Al Fasi, Bennabi, Mawdudi, Qutb, Shariati.

[137] Hizbut at Tahrir, Al Muhajirun.

[138] Ramadan, Tariq, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 24-28.

(literaliști, agresivi în purificarea credinței de inovații; acceptă aplicarea reînnoită a *ijtihad*-ului în unele probleme, dar mențin o perspectivă strict conservatoare asupra femeilor), *extremiștii militanți* (retorică ofensivă îndreptată asupra Occidentului văzut ca sursa tuturor relelor din societățile cu populație musulmană, afectate de colonialism; motivați de o înțelegere particulară a *jihad*-ului), *islamiștii politici* (vizează stabilirea unui stat islamic sau a unei ordini socio-politice islamice prin transformarea societății musulmane din interior; resping occidentalizarea), *liberalii seculariști* (reduc islamul la domeniul credințelor personale; resping crearea unui stat islamic, militează pentru egalitatea dintre sexe), *nominaliștii culturali* (centrați pe unele aspecte ale culturii islamice, ignoră religia), *moderniștii clasici* (interesați de reformarea juridică și teologică a gândirii islamice prin *ijtihad*; susțin compatibilitatea rațiune – revelație și reîntoarcerea la islamul originar), *ijtihadiști progresiști* (vizează reformarea metodologiei și a legii islamice înseși, centrați pe valorile islamice de dreptate, frumusețe, bine; poziție raționalistă și critică, susțin dreptatea de gen).[139]

Observăm că, între extremele abordării tradiționaliste / „ortodoxe" ale doctrinei islamice și promovarea unei versiuni a modernității, în linia raționalismului iluminist, coexistă o multitudine de tradiții în cadrul societăților și comunităților musulmanilor. Nu putem vorbi, așadar, constată și Ebraheem Moosa, decât despre tradiții, la plural. Tocmai de aceea Moosa și alți autori musulmani progresiști preferă să nu discute despre multiplicitatea versiunilor islamului, ci despre reprezentări, forme și articulări diverse ale faptului de „a fi musulman", materializate de indivizi și comunități concrete. Acest proces inevitabil delegitimează,

[139] Abdullah Saeed, „*Trends in Contemporary Islam: A Preliminary Attempt at a Classification*", în *Journal of the Muslim World*, Volume 97, July 2007, pp. 395-404.

confirmă sau ignoră celelalte moduri de a fi musulman, prin afilierea ideologică, sectară și politică asumată.

Pretențiile referitoare la existența unui islam autentic și cu autoritate absolută sunt în fapt doar „construcții", dat fiind că tot ceea ce știm despre „islam" este mediat de ființele umane (de la Profet la companioni, imami, savanți, juriști). Musulmanii sunt cei care încarnează credințele și practicile și emit judecățile morale ultime. „Astfel, orice este islamul în formarea sa ideală, versiunea pe care noi o cunoaștem este doar una imperfectă și viciată pe care noi o avem ca ființe imperfecte." Reiterarea sistematică a unei practici nu constituie o dovadă a unei tradiții autentice și imuabile, ci doar o generalizare utopică, infirmată de istorie, și o ficțiune ideologică. Exemplificând, societățile musulmane au fost diverse și dinamice – se poate argumenta că toți musulmanii au crezut în obligativitatea rugăciunii, dar nu și că s-au rugat într-o manieră identică.[140]

5.2.1. Reafirmarea normativității și proiectul islamizării cunoașterii. Critici constructive.

Ismail Al Faruqi, inițiatorul proiectului islamizării cunoașterii[141], analizând paradigmele care fundamentează „științele profane", a criticat tendințele islamice apologetice, sterile, arogante și simplificatoare, deși cu tentă modernistă, ce prevalau în anii ′60 ai secolului trecut în scrierile musulmanilor. Autorul a pledat pentru reconstruirea metodologiei implicate în exegeza coranică prin identificarea imperativelor morale coranice și transformarea lor

[140] Moosa, Ebrahim, „*The Debts and Burdens of Critical Islam*", în Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oneworld, Oxford, 2003, pp. 114-117.

[141] International Institute of Islamic Thought a fost fondat de Ismail Al Faruqi și susținut, în primă etapă, de un grup de intelectuali musulmani dintre care îi amintim doar pe Taha Jabir Al Alwani, Mona Abul Fadl și AbdulHamid AbuSulayman.

în centru de referință al tuturor celorlalte prescripții islamice, cu mențiunea că problema majoră nu consta în a respecta sau nu prevederile coranice, ci în a identifica și a înțelege care anume sunt acestea, sarcină extrem de complexă și recunoscută ca atare chiar și de către tradiționaliști. Celelalte teze ale sale sunt similare perspectivei expuse de Mona Abul Fadl, detaliate mai jos.[142]

Schimbarea radicală a paradigmei epistemologice în sensul demersurilor de reconstruire a unei matrici conceptuale și axiologice tawhidice[143] reprezintă scopul proiectului de islamizare a cunoașterii. Problemele ridicate de către reprezentanții acestei grupări constituiau reacții și la ceea ce ei considerau a fi deficiențele epistemologiei orientaliste și postmoderniste de analizare a realităților culturale și religioase din spațiile musulmane. Idealul delimitării funcționale a principiilor și obiectivelor islamice care transcend cadrul cultural cu care sunt în mod istoric asociate, furnizând astfel un criteriu valid de evaluare și criticare a variatelor interpretări islamice, este unul valid și salutar, însă modalitatea în care analizele respective au riscat să creeze un alt tip de esențialism este divers criticabilă. În această prezentare mă voi concentra strategic disproporționat doar asupra acelor elemente care prezintă o anumită relevanță teoretică în urmărirea dezvoltărilor ulterioare din cadrul curentelor liberale și progresiste, atașând setul de critici aduse proiectului islamizării cunoașterii în finalul secțiunii.

Soluția oferită de proiectele de islamizare a cunoașterii și-a propus – vom constata ulterior dacă a reușit sau nu – să amelioreze substanțial metodologia încadrării coerente a unui dat social

142 Al Faruqi, Ismail, „*Towards a New Methodology for Qur'anic Exegesis*", în *Islamic Studies*, vol. 1, no. 1 (March), 1962, pp. 35-52.

143 Expresii variate (paradigmă, matrice, viziune etc tawhidică) înrădăcinate într-un concept islamic fundamental – *tawhid*. Termenul de *tawhid* face referire la doctrina monoteismului islamic, monoteism ce propune o viziune a unei divinități absolut transcendentale, caracterizată de alteritate absolută.

în propria sa rețea ideologică, facilitând astfel receptarea mai fidelă a semnificațiilor sale, și să rectifice deficiențele epistemologice structurale responsabile de perpetuarea unor relații conflictuale în raport cu tot ceea ce reprezintă alteritatea pe care, în contextul globalizării, nu o mai putem evita și față de care nu ne mai putem izola nici spațial, nici cultural prin artificiul autoproclamării unei superiorități inexpugnabile.

Așa cum am precizat, deși acest proiect al islamizării cunoașterii a fost criticat și succedat de perspective mult mai complexe și nuanțate, am optat să menționez aici anumite concepte, categorii analitice și principii islamice esențiale care prezintă o valabilitate semnificativă în cadrul mai multe curente contemporane. Un exemplu îl reprezintă importanța metodologică, nu doar teologică, acordată doctrinei *tawhid*-ului, care a fost ulterior intens speculată, dezvoltată și aplicată în diverse analize de către musulmanii progresiști. Multe alte categorii și raporturi analitice sunt exploatate astăzi într-un sens mai puțin inflexibil și schematic decât în teoretizările adepților islamizării cunoașterii. Din destul de numeroșii autori musulmani care s-au implicat în susținerea și dezvoltarea acestui program de islamizare a cunoașterii am preferat-o pe Mona Abul Fadl datorită relevanței mai pregnante a comentariilor sale pentru perspectiva de gen.

Proiectul de islamizare a cunoașterii a reprezentat un demers metateoretic ce propunea reconstruirea paradigmei epistemologice tawhidice ca alternativă[144] culturală teocentrică, autonomă, capabilă de a reintegra un set de valori universal accesibile în matricea

144 Alternativa la paradigma seculară pozitivistă, deși implică o credință preliminară în transcendent și planul metafizic (Nevăzut / *Al Ghayb*), tinde, prin abordarea holistică propusă, a nu se rezuma la particularitățile credinței islamice, vizând o schemă universală de conciliere a perspectivelor diverse, adresându-se astfel întregii umanități, nu doar musulmanilor, considerau adepții islamizării cunoașterii.

modernităţii, redefinind-o însă conform propriului cadru conceptual. Conceptul de *tawhid* face referire la principiul islamic fundamental al unicităţii divinităţii, în esenţă şi atribute, ce stă la baza întregului edificiu epistemologic şi axiologic uman şi care constituie sursa coerenţei acestora. Definirea acestei paradigme tawhidice eludează, deşi îi împărtăşeşte sursele, atât rigiditatea şi suficienţa abordării tradiţionaliste care a evoluat nesemnificativ după acceptarea teoriei *taqlid*-ului,[145] cât şi eclectismul ineficient al selectării elementelor „pertinente", tradiţionale şi moderne, în speranţa aglutinării lor într-o structură intelectuală funcţională.[146]

Articularea unei *episteme* islamice avea rolul unui catalizator în contextul conştientizării necesităţii instituirii unei analize critice şi autoreflexive, destinată redefinirii şi reformulării modului în care este actualizată tradiţia islamică normativă, precum şi integrării eficiente a provocărilor variabilelor contextuale, inclusiv a consecinţelor interludiului colonialist. Investigarea standardelor şi criteriilor ce stăteau la baza structurilor alternative de gândire a antrenat interpretarea islamică a Occidentului modern,[147] desfiinţând monopolul discursului dominant şi relativizându-l în sensul unei diversificări şi parităţi culturale reale în cadrul viziunii tawhidice

[145] „Imitarea lucrărilor savanţilor anteriori", cantonarea în repetarea comentariilor aceloraşi texte.

[146] Al Alwani, Taha Jabir, „*Toward An Islamic Alternative in Thought and Knowledge*", în *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 6, no.1, 1989.

[147] Asumarea cunoaşterii culturii occidentale în propriul său sistem de referinţă şi emiterea unei „citiri" islamice a sa are un rol terapeutic în măsura în care privilegiază reconstrucţia relaţiilor culturale şi nu a celor de putere, determinând integrarea şi revalorizarea tuturor celorlalte centre de cultură, îndelung marginalizate prin hegemonia economică, politică şi reflectată cultural a Vestului, neutralizând excesele paradigmei dominante aferente. Abul Fadl, Mona, *Where East Meets West: The West on the Agenda of the Islamic Revival*, The International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia,1992, pp. 9-11.

de tip inclusivist care a sublimat tentaţia logicii *ori–ori* prin opţiunea acomodării diversităţii în unitate. Astfel se dorea a fi efectuată tranziţia de la o întâlnire condiţionată de o istorie marcată de accidente şi circumscrisă unui cadru convenţional conflictual la dinamica unui discurs comun[148], centrat pe cooperare umană şi pe viitor. Rolul propedeutic care justifica însă trasarea noilor premise conceptuale islamice, destinate să faciliteze transcenderea contingenţelor istorice invocate pentru a consolida consacrata logică a opoziţiei, era cel prin care poate fi exemplificată funcţionalitatea şi relevanţa universală, în contextul crizei modernităţii, a epistemei tawhidice.

Modelul *tawhidic* constituie rezultatul integrării principiilor islamice plurivalente (metafizice, epistemologice, ontologice şi soteriologice) într-un sistem de credinţe coerent, unitar, intact şi incoruptibil în sursele sale, validat de *wahy* / revelaţia divină[149] concretizată în textul coranic sacru şi autentificată de *sunnah* Profetului, *sunnah* graţie căreia musulmanul transcende scindarea dintre Absolut şi relativ, spiritual şi mundan. Prin *sunnah* poate fi decelată metodologia islamică de explicare, detaliere şi concretizare a prescripţiilor coranice, exemplul Profetului constituind

[148] Această citire trebuie să se raporteze la spaţiul occidental în eterogenitatea sa, identificând elementele pozitiviste actuale, naturalismul, dar şi umanismul teocentric care, indubitabil, oferă un teren fertil asimilării critice şi selective, rafinării şi redefinirii unor elemente cognitive cu rezonanţă universală. În aceeaşi linie de idei, musulmanii trebuie să accepte şi să înţeleagă lumea modernă în termenii globalizării inevitabile, participând activ la definirea noilor tipuri de interacţiuni şi schimburi culturale, afirma Mona Abul Fadl, dar şi ceilalţi susţinători ai islamizării cunoaşterii.

[149] În general, autorii musulmani preferă să utilizeze o terminologie coranică atunci când traducerea conceptelor riscă să fie alterată de filtrul cultural inerent receptării în limbajul impregnat de ideologia culturii dominante. *Wahy* sau *tanzil* se referă la acea revelaţie divină materializată, într-un anumit context istoric, prin intermediul Profetului şi care a fost consemnată şi prezervată în Coran.

actualizarea și implementarea infailibilă a valorilor sacre în diferite circumstanţe ale vieţii cotidiene.

Discursul tawhidic tinde să integreze atât Sinele, cât și pe Celălalt fără a altera identitatea și valoarea intrinsecă a acestora, fiind structurat conform principiilor ontologice ale unităţii. Conform sistematizării lui Al Faruqi există cinci principii ale unităţii: unitatea divinităţii, a creaţiei, adevărului, vieţii și umanităţii. Dintre consecinţele epistemologice ale acestei axiome amintim: în universul creat de Allah nimic nu este inutil sau nesemnificativ; universul este guvernat de o unică ordine cosmică ale cărei legi sunt cognoscibile; ordinea cosmică garantează unitatea creaţiei prin interrelaţionarea dependentă de două tipuri de relaţii: cauză-efect, mijloc-scop; revelaţia nu intră în contradicţie cu datele raţiunii și experienţei.[150] Afirmarea unităţii esenţiale a omenirii în creaţie, natură și destin, nuanţată și confirmată de postulatul divin al diversităţii reformulează raportarea la alteritate, anulând polarizarea rigidă în ierarhii aleatorii specifice spaţiului occidental.

Relaţiile interumane, așa cum sunt ele normate în islam, pot fi înţelese doar prin prisma relaţiei omului cu divinitatea. Iubirea imuabilă a Unităţii, ipostaziată pe diferite nivele și în variate forme în islam, își are originea și întemeierea ontologică și metafizică în *shahadah*, mărturisirea de credinţă a musulmanului, expresie indestructibilă a monoteismului absolut. *Shahadah*[151] implică simultan o

[150] Al Faruqi, Ismail, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, IIIT, Herndon, 1987, p. 22.

[151] *La ilaha illa Allah* (لا إله إلا الله) – Nu există altă divinitate (*ilaha*) în afara lui Allah. *Allah* este pur și simplu numele lui Dumnezeu; termenul de *Allah* nu are masculin, feminin, plural și nici nu permite vreun derivat; este un nume unic. Etimologic însă, vocabula *Allah* împărtășește aceeași rădăcină cu *Ilaha* care, în limba arabă, desemnează orice zeitate, Dumnezeu, ceea ce este adorat; *Al* (articolul hotărât) *Ilah*, prin forma contrasă *Al-lah*, ar putea fi interpretat ca desemnând Unica divinitate, Unicul Dumnezeu (*ho theos monos*). Chintesenţa *tawhid*-ului se reflectă lingvistic în denominaţia Allah / الله, simbol infailibil al unicităţii și unităţii Absolutului Transcendent. A se vedea Zeki Saritoprak, „*Allah*”, în Leaman, Oliver (ed.), *The Qur'an: An Encyclopedia*, Routledge, 2006, pp. 33-34.

negaţie și o afirmaţie – fără negarea a tot ceea ce este altceva decât Dumnezeu în sfera adorării, omul nu își poate identifica rolul și rostul în lume. Așadar Allah este Unic și plin de compasiune (*Ar-Rahman* / Cel Îndurător) în această lume, faţă de toate creaturile, inclusiv faţă de cei care nu cred în El sau Îl desfid; fiecare clipă din viaţa unui individ poate constitui un punct de re-legare la divinitate.

Unicitatea constituie un atribut specific și exclusiv divin, iar norma în această manifestare este determinată de principiul multiplicităţii – pluralitatea și diferenţa reprezintă aspecte constitutive ale creaţiei.[152] Diversitatea în unitate și unitatea în cadrul diversităţii sunt nu „posibile” obiective pe o agendă culturală sau politică, ci pur și simplu realităţi (cu întemeiere metafizică) imanente oricărui registru al existenţei, constituind un semn divin, un miracol cotidian.[153]

Din perspectivă coranică, fiinţele umane, în pofida diferenţelor, trebuie să se recunoască și să se accepte reciproc, nu din cauza unei imposibilităţi „ontologice” de a anula această realitate concretă,

[152] Variaţia care definește omul, animalele, plantele, civilizaţiile, culturile, ideologiile, filosofiile, legislaţiile, comunităţile, limbile și naţionalităţile reprezintă o lege divină imuabilă: „*Întreceţi-vă unii cu alţii în cele bune*. Întoarcerea voastră, a tuturor, va fi la Dumnezeu, iar El vă va înștiinţa atunci de ce vă învrăjbeaţi.” (Coran 5: 48) în *Coranul*, traducere George Grigore, Herald, București, 2012, p. 88; „Dacă Domnul tău ar fi vrut, i-ar fi strâns pe toţi oamenii într-o singură adunare. Ei nu încetează însă să se ridice unii împotriva altora…” (11: 118), *ibidem*, p. 164; „Felurită este truda voastră!” (92: 4), *ibidem*, p. 429; „Fiecare se îndreaptă către o zare. Întreceţi-vă în a face binele! Oriunde aţi fi, Dumnezeu vă va aduce la El, căci El este Atotputernicul.” (2: 148), *ibidem*, p. 32; „Pe când oamenii erau o singură adunare, Dumnezeu le-a trimis profeţii ca să-i vestească și ca să le predice. El a pogorât Cartea întru Adevăr ca să judece între oameni și să-i lămurească de ce se ceartă…” (2: 213), *ibidem*, p. 38.

[153] „Dintre semnele Sale: crearea cerurilor și a pământului, deosebirea graiurilor și a culorilor voastre. Întru aceasta sunt semne pentru cei care știu.” (Coran 30: 22). *Coranul*, traducere George Grigore, Herald, București, 2012, p. 283.

nu sub presiunea coercitivă a circumstanţelor sau intereselor socio-politice (compromisurile subordonate unor astfel de raţiuni nu sunt imbatabile; când interesele se vor modifica și atitudinea de toleranţă și acceptare va suferi remanieri), ci doar ca o consecinţă exclusivă a conștientizării, internalizării și aprofundării legii divine a diversităţii. Această lege inebranlabilă este sacră și inviolabilă, deoarece constituie o expresie a Voinţei și Înţelepciunii divine, cu o funcţionalitate precisă în demersul soteriologic islamic. Esenţa și finalitatea convieţuirii noastre este definită de cunoașterea reciprocă[154] și constituie finalmente un test al supunerii credinciosului faţă de Allah, deci un test al autenticităţii gradului de asimilare a învăţăturilor coranice, al excelenţei spirituale.[155]

Principiul identităţii, demnităţii și afinităţii umane fundamentale care transcende variabilele de gen, rasă, etnie, religie impune plasarea relaţiilor interumane sub egida unui cod etic universal al reciprocităţii și responsabilităţii mutuale.[156] Religia (*din*), legea divină (*shari'ah*) și practica adecvată (*minhaj*) reliefează diferitele faţete ale sistemului etic islamic, consolidând această logică a fraternităţii universale prin semnificaţii, orientări și scopuri morale.[157] Cele trei discipline, dincolo de relevanţa etică incontestabilă, asigură integralitatea și holismul epistemei tawhidice, facilitând și

[154] „O, voi oameni! Noi v-*am creat dintr-un bărbat și o femeie* și v-am făcut popoare și triburi ca voi să vă cunoașteţi unii pe alţii…" (Coran 49: 13) – cunoașterea reciprocă (nu anihilarea) reprezintă unul dintre scopurile majore ale creării umanităţii. *Coranul*, traducere George Grigore, Herald, București, 2012, p. 361.

[155] Adevărul și judecata ţin de sfera omniscienţei și autorităţii divine; între timp, datoria fiinţelor umane este de a se întrece în „evlavie și fapte bune". Putem fi aduși la un numitor comun prin practicarea și respectarea principiilor divine universale și atemporale; în viziune islamică, Dumnezeu și religia nu ne despart, ci ne unesc.

[156] Coran 4: 1.

[157] Davies, Merryl Wyn, *Knowing One Another: Shaping an Islamic Anthropology*, Mansell Publishing, London, 1988, capitolul 4.

eficientizând aplicabilitatea practică a modului de conceptualizare islamic. Esenţa și valoarea viziunii tawhidice rezidă tocmai în această capacitate de integrare și unificare a tuturor aspectelor ce definesc existenţa umană. Cu toate acestea, concentrarea disciplinară exclusivă și selectivă pe știinţa *hadith*-urilor și jurisprudenţă, coroborată de complacerea în limitele unei interpretări literaliste, puritaniste a textului sacru, Coranul, tendinţe manifestate în cadrul ideologiei neosalafite, au favorizat promovarea relativ recentă a unei teologii a urii și a excluderii, precum și mutilarea discursului islamic conform tiparului unei logici binare, artificiale și reducţioniste.

Revenind la explicaţiile Monei Abul Fadl, principiul unităţii umanităţii, legitimat prin decret divin, anulează axa de opoziţie Sine – Celălalt organizată pe planul orizontal al relaţiilor interumane mediate de existenţa unor centre de putere în cadrul ordinii creaţiei și propulsează un plan al alterităţii calitativ absolut diferit,[158] plasat pe dimensiunea verticală. Allah este „Celălalt" absolut; transcendenţa reprezintă alteritatea definitivă și decisivă în raport cu creaţia în cadrul căreia „sinele" / *nafs* este doar constituentul uman individual[159], aflat într-o relaţie de interdependenţă și complementaritate cu semenii săi. Această juxtapunere islamică teocentrică, Sine-Celălalt, trebuie receptată în contextul tawhidic animat de principiul unităţii, manifestat aici prin Unicitatea divină și unitatea umanităţii, aspecte ce consfinţesc și modelează legătura esenţială dintre om și Dumnezeu, precum și cea dintre semenii întru umanitate.[160] Astfel, avem o lume a multiplicităţii în care centrul este transcendent, dincolo de orice sine egocentric, iar subiecţii (ce calchiază modelul sinelui relaţional amintit anterior)

[158] Faimosul Das ganz Andere a lui Rudolf Otto.

[159] Coran 39: 6.

[160] Coran 21: 92.

constituie circumferința dinamică atotcuprinzătoare.[161] Acest model al relațiilor interumane este regăsit în scrierile majorității feministelor musulmane progresiste.[162]

Prin prisma acestei viziuni islamice, Occidentul, cu toate modurile culturale aferente, nu îl mai reprezintă pe Celălalt, ci doar o parte a unui întreg, fiind cu toţii participanţi angrenaţi în procesul istoric al schimbului cultural inerent contextului modern al întâlnirii civilizaţiilor drept consecinţă a fenomenului actual al globalizării. Dezvoltarea unei hermeneutici a înţelegerii culturale, respectând parametrii etosului islamic, implică prevalarea de un cadru conceptual și o metodologie care să permită expunerea propriei culturi și perspective Celuilalt, fără a destrăma ţesătura semantică originară și fără a cădea pradă organizării conţinutului cognitiv în termenii structurilor dominație versus subjugare. Strategia de comunicare interculturală și religioasă, afirmă Mona Abul Fadl, „trebuie să treacă de ceea ce antropologii culturali numesc «empatie», în încercarea de a se identifica cu Celălalt și de a fi în postura de a interpreta experiența sau conștiința Celuilalt din interior, fără a-i nega Celuilalt prerogativul înţelegerii și interpretării propriei culturi. […] Alternativa [la orientalism] o reprezintă o hermeneutică a reciprocității."[163]

Imperativul coranic al cunoașterii reciproce[164] poate fi actualizat prin statuarea unui cod comun al rațiunii și moralității semnificat de *kalimatin sawa'* – „cuvântul comun", cuvântul echilibrat care este împărtășit și acceptat de către toţi interlocutorii,[165] catalizator

[161] Abul Fadl, Mona, *Rethinking Culture, Renewing the Academy* / *Contrasting Episteme Collection*, GSISS Library / In *House Collection,* pp. 21-22.

[162] Vezi Asma Barlas, Amina Wadud.

[163] *Ibidem*, p. 38.

[164] Coran 49: 13.

[165] Coran 3: 64.

în procesul de transmutare a confruntărilor egotice și a diferenţelor într-o dialectică a convergenţei eficientizată de restaurarea unităţii umanităţii. Într-un mod *co-substanţial* de abordare fiecare cultură trebuie înţeleasă din interior și în consonanţă cu propriile asumpţii epistemice înainte de a fi relaţionată cu o altă cultură; condiţionările structurale ale filtrului cultural desfigurează identitatea Celuilalt ca entitate socio-culturală aparte la fel de categoric ca și intruziunea structurilor de putere.[166] Punerea în contrast a epistemelor vizează conturarea „unui cadru conceptual care să facă posibilă studierea și compararea culturilor în interiorul propriilor parametri civilizaționali, având drept scop înțelegerea și comunicarea … intra și inter-culturală.",[167] strategia fiind eficientă în măsura în care poate acomoda diversitatea, fără a deprecia sau hiperboliza vreun element al ecuației. Modul în care justifică Mona Abul Fadl evitarea alunecării în relativismul cultural (paritatea în prezentarea adecvată, tipologică a culturilor neimplicând paritatea în evaluarea/nominalizarea lor; distincția cultură occidentală – cultură islamică nu poate funcționa în acest registru, determinațiile fiind specifice ambelor culturi, în diferite perioade istorice și aplicând consecvent distincția idealuri normative – realități concrete) rămâne discutabil. Mă interesează însă aici rezultatul acestei puneri în contrast și anume decelarea diferenţelor fundamentale care structurează în mod decisiv paradigmele culturale aflate în discuție pentru a releifa, explica și corija reprezentările parodice și miturile generate de redarea unei culturi prin grila conceptuală și ideologia specifică altei culturi, cu menţiunea imposibilităţii trasării dihotomiei pe linia occident-islam.

Reconcilierea culturală iniţiată pe plan cognitiv permite identificarea punctelor de convergenţă în contextul receptării adecvate a

[166] Abul Fadl, Mona, *ibidem*, p. 39.

[167] *Ibidem*, p. 33.

diferenţelor care, islamic, nu pot fi speculate în sfera puterii, ci doar integrate ca manifestări ale complementarităţii şi solidarităţii umane, continuă Mona Abul Fadl.[168] Punerea în contrast a epistemelor rezolvă dilema istoricităţii şi a universalităţii unei culturi apelând, didactic, la conceptul de moduri culturale, moduri ce definesc sistemele aparte de credinţă, cunoaştere şi acţiune ce determină societatea şi istoria. Congruenţele şi contradicţiile ce apar în cadrul acestui proces analitic sunt organizate conform afinităţii conceptuale şi nu identităţii istorice. Prin aceste moduri culturale ni se oferă o strategie critică de a transcende limitările convenţionale ale dualismelor istorice; modurile de cunoaştere asociate cu o cultură nu mai sunt disecate abstract, în calitate de categorii obiective, ci sunt încorporate în contexte culturale şi istorice, distincţia raportându-se la modurile convenţionale ale discursului în anumite epoci şi în cadrul diferitelor popoare.[169]

Spectrul cultural poate fi delimitat în funcţie de cei doi poli nodali desemnaţi prin denominaţiile de cultură mediană şi cultură oscilantă; modul cultural median poate fi asociat, formal, cu societăţile islamice, dar doar prin participarea la un set de presupoziţii metafizice şi epistemologice a căror generalitate le fac a fi potenţial accesibile şi altor societăţi. Similar, societăţile relativ subsumate modului cultural median, în măsura în care nu mai reflectă matricea constitutivă, devin pasibile de a fi influenţate de modul cultural oscilant. Aceste moduri culturale[170] propuse de Abul Fadl prezintă atât o universalitate intrinsecă, cât şi o istoricitate condiţionată şi determinantă, implicaţiile diferite în raport

[168] *Ibidem*, pp. 30-32.

[169] Modurile culturale sunt postulate şi abstrase pornind de la instituţionalizările istorice; astfel poate fi depăşită scindarea stereotipă dintre Occidentul clasic/biblic (marcat de tradiţia greco-romană şi iudeo-creştină) în rolul Subiectului şi Orientul islamic perceput ca Obiect/Celălalt.

[170] A se vedea şi analiza tipurilor ideale ale lui Weber.

cu comunităţile lor relevante fiind relative, dar în nici un caz echivalente moral.[171]

Cultura oscilantă, definită de o perspectivă antropocentrică, autoreferenţială, animată de o perpetuă căutare şi definire a unui centru sau devotată deconstruirii radicale a înseşi ideii de centru,[172] este un mod care subsumează contingent, nu necesar/ „genetic", Occidentul istoric[173]. Fiind construită pe o axă orizontală, unidimensională, în cadrul culturii oscilante lumea fenomenală reprezintă o entitate care subzistă prin sine însăşi şi care îşi este suficientă sieşi; autonomia raţiunii umane este postulatul care îi fundamentează edificiul gnoseologic. Dihotomia fapt – valoare, deşi periclitată prin contestările recente iniţiate pe linie post-pozitivistă, continuă să subziste atât ca element constituent al paradigmei culturii oscilante, cât şi în calitate de sursă a dinamicii sale conflictuale.[174]

Cultura mediană, în contrast, poate fi poziţionată pe o axă verticală, multidimensională; instanţa cognitivă umană funcţionează şi operează în cadrul revelaţiei divine. Dacă dinamica culturii oscilante depindea de tensiunea inerentă actualizării constante a unei logici a opoziţiei, concretizată în polarizarea ierarhică a valorilor, „echilibrată" postmodern prin apoteoza relativismului, în cadrul culturii mediane tensiunea „este mediată de imanenţa potenţială a Absolutului şi de transcendenţa relativului într-un mediu care menţine într-un mod semnificativ distincţia dintre unul şi celălalt în timp ce afirmă relaţia amândurora. Prin «imanenţă» înţelegem simplu relevanţa absolutului în actualitate…".[175]

[171] Abul Fadl, Mona, *Rethinking Culture, Renewing the Academy / Contrasting Episteme Collection*, GSISS Library / In *House Collection*, p. 65.

[172] Vezi poststructuralismul.

[173] Mai ales în ipostaza modernităţii secularisteși pozitiviste.

[174] Abul Fadl, Mona, *op.cit.*, p. 78.

[175] *Ibidem*, p. 52.

Conceptul de cultură „mediană”, definit inițial de Mona Abul Fadl,[176] a fost utilizat și explicitat ulterior de către Fazlur Rahman,[177] ambii decodificând sintagma coranică *ummatan wasatan* (comunitatea de mijloc)[178] în sensul unui „mijloc” care posedă o valoare structurală și determinantă intrinsecă, a cărui definiție și cognoscibilitate autoreferențială nu permit plasarea sa contingentă ca punct de echilibru într-un continuum de variabile oscilante.[179] Același etos islamic al moderației concepută ca punct nodal de referință al întregii dinamici spirituale și sociale poate fi identificat în analiza lui Muhammad Asad: „comunitatea căii de mijloc” – literal: „cea mai de mijloc comunitate” – este capabilă să mențină un echilibru drept al extremelor, negând existența unui conflict inerent între spirit și trup, promovând echilibrul între ascetism și iubire a vieții mundane.[180]

Coerența, coeziunea și integritatea internă a paradigmei tawhidice care modelează cultura mediană s-a reflectat teoretic și practic prin capacitatea unică de sinteză a epistemei islamice, aversiunea manifestată față de excese (*hadarat al mizan*, *mazajuha al 'itidal*) și stabilitatea conferită intelectului de operarea într-un cadru cognitiv ce își proiectează drept centru o sursă transcendentală (revelația coranică). Prin raportarea la acest referent median al cărui potențial de re-direcționare și re-semnificare a confruntării cu alteritatea rămâne inepuizabil, este echilibrată deschiderea interculturală și

[176] Abul Fadl, Mona, *Towards Conceptualizing the Notion of Ummah in Islam*, Cairo, 1983.

[177] Fazlur, Rahman, *Major Themes of the Quran*, Bibliotheca Islamica, Chicago, 1980.

[178] Coran 2: 143.

[179] Mijlocul nu este definit, precum în sistemul aristotelic, în relație cu extremele ca recurgere la un termen comun a cărui integritate ar fluctua în funcție de definiția atașată elementelor liminale.

[180] Asad, Muhammad, *The Message of the Quran*, Dar Al-Andalus, Gibraltar, 1980, nota 118 (2: 143), p. 62. Varianta de pe http://www.islamicbulletin.org/

efervescența asimilării și integrării diverselor tradiții și moduri de cunoaștere. Sistemul epistemologic islamic care a validat funcționarea armonioasă, complementară și convergentă a experimentalului, raționalului și misticului a statuat premisele actualizării acestor tendințe la nivelul culturilor istorice concrete, reflexii aproximative ale culturii mediane (ca tip ideal), însă marcate de deficiențe de reprezentare și aplicare, nu structurale, comentează Mona Abul Fadl. Creatorii de sisteme care au reușit să acomodeze diversele perspective exogene într-o paradigmă de tip inclusivist exemplifică funcționalitatea unei hermeneutici culturale a convergenței.[181]

Modul cultural oscilant axat prioritar pe teoria cunoașterii[182] și a ființei este completat de focalizarea culturii mediane pe credință și acțiune. *'Ilm* / cunoașterea și *amal* / acțiunea sunt sintetizate în categoria islamică esențială a adorării / *ibadah*, categorie ce structurează *sui generis* metafizica și etica islamică. Epistemologia și etica se întrețes în același sistem tawhidic[183] care, asimilat și actualizat în integralitatea principiilor sale, previne atât stagnarea și morbiditatea încremenirii într-o abordare formalistă a islamului, vidată de gnoza vibrantă și transformatoare a disciplinei spirituale, cât și efuziunile mistice ex-centrice private de serenitatea transcenderii extremelor.[184] Fragmentarea islamului originar, exemplificat

[181] Îi amintim aici pe Ibn Rushd, Al Ghazali, Suhrawardi, Biruni, Al Razi, Ibn Hazm, Ibn Al Haythani, Ibn Sina.

[182] Etica fundamentată exclusiv în sfera rațiunii a facilitat fie dezvoltarea absolutismelor și a tiraniei doctrinare, fie nihilismul și anarhia morală. A se vedea convergența anumitor teze din etica grijii, dezvoltată sub egida orientărilor feministe, și din etica islamică. Despre etica grijii vezi Miroiu, Mihaela, *Convenio. Despre natură, femei și morală*, Polirom, Iași, 2002.

[183] Al Attas, Naquib, „*Religion and the Foundation of Etics and Morality*”, în Altaf Gauhar (ed.), *The Challenge of Islam*, Islamic Council of Europe, London, 1978.

[184] Se referă aici, desigur, apelând la generalizare strict ca artificiu explicativ, la ritualismul grupării sunnite și la devierile (discutabil) ezoterice ale sufismului.

în modelul profetic, în diferite orientări care au operat o selecţie în cadrul viziunii tawhidice, exacerbând anumite aspecte în detrimentul altora, ne semnalează cât de incomodă și provocatoare este calea de mijloc a acestui *modus vivendi* islamic / *din*, atunci când *ego*-ul uman / *nafs* prevede dezintegrarea iminentă și emergenţa unui nou tip de conștiinţă specifică spiritului infuzat de *taqwa* / evlavie, epifenomene ale asumării unui mod spiritual de a trăi în mijlocul lumii acesteia.

În acest context, procesul de islamizare a cunoașterii, iniţiat ca o critică radicală a dimensiunii conceptuale și structurale a sistemelor cognitive actuale prin prisma unui set integrat de valori plurivalente derivate din tradiţia islamică,[185] implică nu doar o renaștere intelectuală și spirituală, ci și o reviviscenţă și reformă socioculturală și morală în cadrul *ummah*-ei.

Deși Mona Abul Fadl este conștientă de limitele inerente ale metodei de punere în contrast a epistemelor și îi reliefează caracterul pur instrumental, euristic, pledoaria sa consacrată realizării distincţiei dintre abstractizare și stereotipizarea vulgară nu justifică analiza punctuală, uneori relevantă și novatoare, alteori reducţionistă, aplicată spaţiului cultural occidental, finalmente abuziv subsumat, în genere, culturii oscilante. De asemenea, cooptarea celorlalte tipuri de culturi ne-occidentale și ne-islamice (buddhistă, hindusă, taoistă etc) în această hermeneutică a convergenţei poate exemplifica funcţionalitatea viziunii inclusiviste de tip tawhidic, dar va submina și discredita aplicabilitatea practică a structurării diferitelor moduri culturale din categoria mediană și oscilantă.

Punerea în contrast a epistemelor rămâne o strategie discutabilă dacă ne prevalăm de critica rezultată la un nivel meta-teoretic

[185] Nu se referă la o incompatibilitate axiologică, ci la modul în care valorile structurează, organizează și creează diferite interdependenţe în cadrul unui sistem de cunoaștere.

pentru a autoriza o schimbare de paradigmă în abordarea studiilor islamice. În termenii Munei Abul Fadl, majoritatea aporiilor și interpretărilor problematice generate de incongruenţa analiză – sistem de referinţă aplicat este cauzată de faptul că „o concepţie dualistă și schismatică cu greu poate manevra materialul preluat dintr-o matrice conceptuală unitară fără a-l scinda, iar […] o matrice fragmentată și reducţionistă nu poate aborda experienţele și înţelesurile concepute într-o tradiţie holistică și integrată fără a le distorsiona."[186] Este adevărat că rezultatele cercetărilor reflectă nu realitatea obiectivă, ci condiţionările metodologiei angrenate în procesul hermeneutic, însă, cu certitudine, această eroare metodologică este prezentă nu doar în anumite studii academice occidentale, ci și în scrierile unor învăţaţi musulmani.

Putem conchide, totuși, că o metodologie care nu trivializează, desfide sau desfigurează dimensiunea normativă a islamului subordonând-o unor tradiţii culturale preislamice sau neislamice, sau supoziţiilor culturale și sociale prin care interpretul religios filtrează textul sacru, dar care identifică o normativitate la nivelul principiilor etice și al conceptelor fundamentale coranice, aplicate variat în funcţie de circumstanţele sociale specifice, este mult mai probabil să faciliteze o înţelegere integrată, policromă și fidelă a culturilor islamice. Programul islamizării cunoașterii nu a reușit însă să surprindă această multplicitate normativă și a fost criticat, din diferite perspective pe care le voi menţiona mai jos.

Pe de o parte, Mohamed Arkoun critică poziţiile autorilor implicaţi în proiectul islamizării cunoașterii pentru asumpţia acestora referitoare la existenţa unui „cadru islamic", permanent valid, transcendent, autentic și universal care poate integra și controla adecvat toate activităţile și iniţiativele umane. În loc de a islamiza cunoașterea

[186] Abul Fadl, Mona, *Rethinking Culture, Renewing the Academy / Contrasting Episteme Collection*, GSISS Library / In *House Collection*, p. 96.

conform unui discurs revelat am putea reconsidera islamul în contextul unei căutări universale a înțelesului, propune Arkoun.[187]

Pe de altă parte, cunoașterea nu poate fi islamizată, a comentat și Fazlur Rahman, deoarece nu este nimic greșit în cunoaștere, ci doar în utilizarea sa greșită și iresponsabilă; musulmanii ar trebui să renunțe la a face hărți și scheme despre etapele islamizării cunoașterii și să investească în crearea nu a unor afirmații, ci a minților umane, a gânditorilor capabili să examineze în primul rând critic propria tradiție islamică, în lumina principiilor și criteriilor desprinse din textul coranic, și apoi a corpului cunoașterii creat de modernitate.[188]

Rahman a descris diferite tendințe în reforma educațională din spațiul musulman care au constat fie în „simplificarea" educației tradiționale prin renunțarea la anumite discipline mai dificile (logică, teologie medievală, jurisprudență) și concentrarea pe științele *hadith*-urilor, ocazional limba arabă și principii coranice exegetice, fie în combinarea și integrarea unor discipline moderne alături de cele tradiționale. Raportat la reformarea educației prin acceptarea educației moderne seculare și islamizarea sa, autorul identifică două scopuri distincte: modelarea caracterului studenților prin valori islamice necesare vieții individuale și colective și transformarea conținutului (cu excepția științelor exacte) și orientării domeniilor de cunoaștere din perspectiva islamică, dar precizează că toate aceste demersuri nu sunt posibile fără elaborarea unei metafizici islamice bazate pe textul coranic.[189]

[187] Arkoun, Mohamed, *Rethinking Islam Today*, varianta revizuită, mai nouă, din Kurzman, Charles (ed.), *Liberal Islam. A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 221.

[188] Rahman, Fazlur, „*Islamization of Knowledge: A Response*", *The American Journal of Islamic Social Science* 5, No. 1, 1988, p. 4; 10-11.

[189] Fazlur, Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition,* University of Chicago Press, Chicago, 1982, pp. 305-308.

Tariq Ramadan, la rândul său, a criticat proiectul islamizării cunoașterii, considerându-l limitat și cu multe tare și proiecții artificiale. Unitatea Sursei (divinitatea așa cum este revelată în texte) nu implică o similaritate în abordare sau prezența unor metodologii uniforme; metodologiile variate sunt construite rațional, având ca punct de plecare obiectul de studiu și nu relația cu transcendentul sau cu sistemul de cunoaștere prestabilit de către Acesta. Nu este nevoie să islamizezi științele sau să combini și să confunzi eticile cu metodele științifice, deoarece coerența este oferită prin universalitatea islamului în uniunea dintre metodele științifice controlate și etica aplicată.[190]

Din această perspectivă, „islamizarea" diferitelor științe netextuale (în sensul revelației, a științelor islamice clasice), a medicinii, economiei, psihologiei, pedagogiei etc perpetuează dihotomia dintre cele două universuri diferite ale cunoașterii (revelația și creația), impunând formulări factice care conectează fără a armoniza și reuni în profunzime; distincția salvatoare și imperativă este aceea dintre metodologia și tehnicile științifice neutre, specifice obiectului de studiu, libere și autonome, și normele și scopurile etice care orientează și limitează, atunci când este adecvat, utilizarea cunoașterii: nu există economie islamică, ci o etică islamică aplicabilă disciplinei economiei.[191]

Realitatea, adevărul, știința nu sunt nici islamice, nici ne-islamice; nici un adevăr nu se poate ciocni de un alt adevăr, concluziona Abdulkarim Soroush. Metodele metafizice, empirice, logice sunt independente de islam sau de oricare altă religie și această cunoaștere extra-religioasă trebuie să fie luată în considerare de către învățații

[190] Ramadan, Tariq, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 58-59.

[191] Ramadan, Tariq, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford University Press, Oxford, pp.127-130.

musulmani pentru a se produce o evoluție a cunoașterii religioase.[192] Muhammad Hashim Kamali declara, de asemenea, că islamizarea cunoașterii reprezintă un concept prea larg, lipsit de specificitate și concentrare, unilateral. O alternativă viabilă o constituie conceptul de armonizare a cunoașterii. Deși Ismail Al Faruqi încearcă să rectifice prin abordarea sa inclusivistă ce integrează dimensiunea metafizică a cunoașterii atenția excesivă acordată științei și rațiunii științifice, premisele fundamentale și fezabilitatea proiectului său rămân criticabile și discutabile, iar metodologia oferită complet deficitară.[193]

Proiectul islamizării cunoașterii, în pofida lacunelor sale metodologice și a schematizărilor rigide și esențialiste, a readus în prim plan analiza unei serii de concepte islamice fundamentale care oferă coerență și coeziune tuturor teoretizărilor islamice. Recentrarea pe dimensiunea etică a islamului este o tendință împărtășită și amplu dezvoltată în cadrul interpretărilor liberale și, mai ales, progresiste ale islamului.

5.2.2. Interpretări liberale ale islamului

Fără a adopta integral toate tezele liberalismului și fără a imita obedient filosofia occidentală, în cadrul diversității ideologice a interpretărilor islamului, constatate istoric, așa cum văzut mai sus, în perioada contemporană, își impune ferm prezența islamul *liberal*. Acest concept este înțeles aici ca un instrument euristic, nu o categorie precis definită, rigidă. Islamul liberal este caracterizat, prin raportare la problematicile dezbătute actualmente intens și în

[192] Soroush, Abdolkarim, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, by Abdolkarim, Oxford University Press, New York, 2000, pp. 21; 127.

[193] Kamali, Mohammad Hashim, „*Shariah and Civil Law: Towards a Methodology of Harmonization*”, în *Islamic Law and Society* 14, 3, Brill NV, Leiden, 2007, pp. 393; 405.

societatea occidentală, de opoziția manifestată față de teocrație, de susținerea fermă a democrației, de garantarea drepturilor femeilor și a minorităților sau a nemusulmanilor în țările islamice, de protejarea libertății de gândire și încrederea în potențialul progresului uman, însă prin apel la surse islamice (exegeză coranică, analiză *hadith*-uri).

Charles Kurzman subliniază că, dacă islamul „culturalizat”, marcat de obiceiurile regionale și practici comune ale musulmanilor (de exemplu: respectul față de anumiți sfinți, magie, pelerinaje specifice), dar considerate adesea ilegitime după criteriile „ortodoxe” de definire a islamului, este justificat în termeni locali (păstrarea identității și loialitate față de trecut), iar islamul reformist (numit și islamism, fundamentalism, wahhabism)[194] propune negarea instituțiilor politice locale, promovarea autorității exclusive a reformiștilor fondatori ca unică voce a islamului, practici islamice rigide, islamul liberal argumentează în favoarea compatibilității dintre islam și liberalismul occidental, în trei modalități aparte, în funcție de relația cu sursele islamice primare, prin invocarea precedentului islamic timpuriu în vederea delegitimării practicilor islamice actuale.[195]

Îm consecință, islamul liberal adoptă o poziție critică față de ambele orientări menționate anterior, deși reprezintă o dezvoltare aparte a reformismului fundamentalist din secolul al XVIII-lea.[196] Shah Wali-Allah, reformistul indian, prin accentul pus pe o raportare mai

[194] Aceste trei tradiții de interpretare socioreligioasă, ne atrage atenția autorul, adesea se suprapun și întrețes, fără a se exclude reciproc sau fi omogene intern; etichetarea este una funcțională.

[195] Charles, Kurzman, *Liberal Islam and Its Islamic Context*, în Kurzman, Charles (ed.), *Liberal Islam. A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 4-6.

[196] Reformism apărut pe fondul disoluției dinastiilor musulmane mogule, safavide și otomane, al expansiunii islamului și al creării unei comunități internaționale de savanți educați în centrele din Arabia.

umanistă, tolerantă față de anumite practici islamice locale,[197] analizate punctual, multe fiind acceptate pe considerentul necesității adaptării legii islamice la nevoile diferite ale oamenilor din anumite epoci, și pe rolul rațiunii umane manifestate prin exercitarea *ijtihad*-ului în argumentarea legilor islamice[198], a fost considerat precursorul islamului liberal. Totuși, autorul nu a acceptat și integrat formele de cunoaștere moderne în cadrul studiilor islamice (așa cum au procedat liberalii musulmani de mai târziu).[199] Tot aici putem menționa teoria specială a lui Shah Wali-Allah despre relația dintre revelație și context / istorie, religia adaptându-și, în fiecare nou context, „forma, credințele și practicile spirituale obiceiurilor, credințelor anterioare și caractericticilor națiunilor cărora le-a fost revelată."[200]

La sfârșitul secolului al XIX-lea, începutul secolului XX, un nou val reformist a cuprins lumea arabă și turcică, infiltrându-se din ce în ce mai vizibil în spațiul politic. Există anumite principii stabile ce reglementează implementarea conceptului *islah* de care s-au prevalat și reformiștii arabi ai secolului trecut: compatibilitatea dintre islam și știință, datoria de a repara și rezolva disfuncționalitățile din cadrul societății care împiedică dezvoltarea, de orice natură, și respectarea obiectivelor islamice.[201] Intelectual și instituțional, islamul liberal, desemnat de către Duderija și alții și

[197] Față de alte practici a fost la fel de radical ca reformiștii fundamentaliști.

[198] Muhammad Baqir Bihbihani susține aceeași poziție în cadrul islamului șiit.

[199] Kurzman, Charles, *Liberal Islam and Its Islamic Context*, în Kurzman, Charles (ed.), *Liberal Islam. A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 7-8.

[200] Relevant pentru capitolul referitor la exegeza coranică. Dehlawi, 1952, 1: 187 citat de Farid Esack în *The Quran: A User's Guide*, Oxford: Oneworld, 2005, p. 122.

[201] Vezi Muhammad Abduh, Rashid Rida și versetele 13: 11; 17: 16. Saruhan, Müfit Selim, „*Reform, or Islah*", în Meri, Joseph W. (ed.), *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, vol. II, Routledge, New York, 2006, pp. 675-678.

prin sintagma modernism clasic,[202] a dobândit o identitate distinctă în secolul al XIX-lea[203], *ijtihad*-ul fiind clar separat de *taqlid* și rațiunea de autoritate. Fiecare individ avea dreptul de a recurge, în urma studiului, la *ijtihad*; prin această democratizare a *ijtihad*-ului autoritatea juriștilor, a savanților tradiționali și a celor reformiști fundamentaliști era anulată. Așa cum vom vedea, reacțiile negative, duble, s-au manifestat în secolul următor.

Adesea, musulmanii liberali, inclusiv feminiști, au fost criticați pentru că se angajau în procese hermeneutice coranice sau analize jurisprudențiale complexe în condițiile în care nu aveau o educație formală în acest sens, deși nu au reprezentat un caz izolat sau specific. Mulți musulmani reformiști fundamentaliști, celebri, nu au avut pregătire teologică clasică.

Muhammad Iqbal a consacrat multe scrieri acestui subiect, considerând perfect justificată pretenția musulmanilor liberali de a reinterpreta principiile juridice fundamentale în lumina propriilor lor experiențe și a condițiilor speciale ale vieții moderne.[204] *Ijtihad*-ul este la fel de legitim în cazul tuturor, Coranul încurajând oamenii să cugete și să cerceteze. Alhaji Dirisu Ajijola, reformistul nigerian, merge mai departe cu teoretizările și contestă integral monopolul savanților, pledând pentru dreptul tuturor musulmanilor de a interpreta doctrina islamică. *Ulama,*[205] afirmă autorul,

[202] Duderija, Adis, *Constructing a Religiously Ideal "Believer" and "Woman" in Islam: Neo-traditional Salafi and Progressive Muslims' Methods of Interpretation*, Palgrave Macmillan, 2011, p. 42.

[203] Jamal al Din Al Afghani, Muhammad Abduh, Sayyid Ahmad Khan, Jamal al Din al Qasimi.

[204] Muhammad Iqbal, *The Principle of Movement in the Structure of Islam*, în Kurzman, Charles (ed.), *Liberal Islam. A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 264.

[205] O altă perspectivă despre *ulama* (savanții) contemporani ca interpreți dinamici, dar și activiști religioși și politici care au un rol major în societățile contemporane a se vedea: Zaman, Muhammad Qasim, *The Ulama*

sunt incapabili să interpreteze principiile și legile islamice în acord cu condițiile dinamice actuale ale vieții, sunt obsedați de trecut și dependenți de o acceptare necritică și o imitare oarbă a juriștilor clasici care, inerent, nu au putut să transcendă limitările epocii și ale circumstanțelor societății lor.[206]

Un scurt interludiu critic. Insistența Coranului asupra diferitelor activități intelectuale (a gândi, a fi conștient, a reflecta, a pătrunde, a înțelege, a medita) a fost interpretată tradițional sub forma unui concept esențialist, etern al raționalității, garantat de un intelect divin. În modernitate, comentează Arkoun, acestuia i se opune conceptul unui spațiu social-istoric permanent construit și deconstruit de activitățile actorilor sociali. Coranul a fost receptat ca o revelație în memoria individuală și colectivă și a fost reprodus, rescris, recitit într-un spațiu socio-istoric schimbător. „Istoria este încarnarea actuală a revelației așa cum a fost interpretată de către ‘*ulama* și prezervată în memoria colectivă. Revelația menține posibilitatea de a oferi o «legitimare» transcendentă ordinii sociale și procesului istoric acceptat de către grup." și ea poate fi păstrată doar dacă nu înlocuim sistemul cognitiv, bazat pe acest imaginar social, cu o nouă raționalitate conectată la o organizare diferită a spațiului social-istoric.

Islamul, ca și creștinismul, conchide Arkoun, nu sunt suficient de bine pregătite pentru a rezista provocării secularismului și modernității intelectuale. „Așa-numita reînnoire religioasă este o mișcare seculară puternică deghizată de discursul religios, de rituri și comportamente colective, dar este o secularizare lipsită de

in Contemporary Islam: Custodians of Change, Princeton University Press, Princeton, 2002.

206 Ajijola, Alhaji Dirisu, „*The Problem of ‘Ulama*", în Kurzman, Charles (ed.), *Liberal Islam. A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 140.

susținerea intelectuală necesară pentru a menține modul de gândire metafizic și de a căuta o coerență etică în comportamentul uman."[207]

Revenind, contribuția acestor musulmani liberali a fost semnificativă în domeniul reformelor educaționale, fiind introduse multe discipline moderne, occidentale (inginerie, medicină, științe naturale, studii juridice comparative), în *curriculum* tradițional. Susținerea oferită de către stat și implicarea liberalilor în experimentele democratice din Iran și imperiul otoman din primele două decenii ale secolului al XX-lea au fost urmate de subminarea islamului liberal[208] prin, paradoxal, ascensiunea viziunii seculariste și naționaliste și, simultan, a celei reformist-fundamentaliste.

Trebuie să menționez aici că liberalismul din această perioadă nu a reușit să cucerească masele, ci a fost mai degrabă o experiență a elitelor ce nu s-a putut concretiza într-o mișcare socio-politică. O altă cauză a diminuării legitimității și credibilității acestei orientări în epocă, afirmă Adis Duderija, constă în absența unei metodologii, epistemologii și teologii sistematice, post-tradiționaliste, a tradiției islamice care să fi depășit etapa reinterpretărilor și reformării selective.[209] Integrarea într-o viziune holistică reprezintă unul dintre avantajele islamului progresist, așa cum voi explica în secțiunea următoare. Deși musulmanii liberali moderniști au fost acuzați de mimetism occidental și perspective orientaliste, fiindu-le pusă la îndoială fidelitatea față de islam, acuzațiile sunt valabile doar în cazul unei minorități destul de nesemnificative.[210]

207 Arkoun, Mohamed, *Rethinking Islam Today*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1987, pp. 30-31.

208 Musulmanii liberali au mai contribuit totuși, în această perioadă nefavorabilă lor, la crearea unor mișcări anticolonialiste.

209 Duderija, Adis, *ibidem*, pp. 44.

210 Kurzman, Charles, *Liberal Islam and Its Islamic Context*, în Kurzman, Charles (ed.), *Liberal Islam. A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp.11-12.

Abordarea modernistă clasică dobândește o coloratură conservatoare puternică în a doua jumătate a secolului al XX-lea, furnizând fundamentele ideologice ale islamismului politic[211], fiind desemnată de către o serie de autori (Ziba Mir-Hosseini, Abu Rabi'i) sub titulatura de neotradiționalism. Deși inițial s-au organizat ca o mișcare socio-politică influențată de moderniștii clasici față de care au avut atitudini ambivalente de imitare și respingere, metodologic, nu au acceptat metodele și spiritul moderniștilor clasici[212], ci au rezonat cu mișcarea reformistă premodernă a secolului al XVIII-lea, mai exact wahhabismul, în atitudinile anti-intelectualiste și anti-sufite, în importanța urmării *as salaf*[213] și respingerea *taqlid*-ului. Spre deosebire de curentul wahhabit, neotradiționaliștii au manifestat un criticism mai accentuat al *hadith*-urilor și au acceptat o sferă mai mare de aplicare a *ijtihad*-ului, totuși restricționată de aspecte legate de denunțarea unor practici cum ar fi sistemul bancar modern bazat pe dobândă, renunțarea la văl a femeilor, planificarea familială.[214]

Alți autori fac referire la același curent prin termenul mai general de fundamentalism sau neofundamentalism islamic.

O clarificare terminologică: termenul de fundamentalism islamic a fost aplicat de către unii cercetători acelor grupuri sau indivizi marcați de o abordare fanatică, radicală, militantă a islamului, deși savanții musulmani s-au prevalat de această vocabulă pentru

[211] Aici sunt incluși Hasan Al Banna, Abu 'l-A'la Maududi, Sayyid Qutb, Muhammad Qutb, personalități aflate în legătură cu Frăția Musulmană.

[212] Pe care i-au considerat prea occidentali.

[213] *As salaf al salih* este termenul prin care sunt desemnați „predecesorii pioși", anume primele trei generații de musulmani, incluzând *sahabah*, companionii profetului Muhammad, succesorii acestora, *tabi'un*, precum și succesorii celor din urmă, *taba tabi'un.* Opiniile și interpretările lor islamice sunt considerate a fi cele mai autentice și demne de urmat, fiind transformate în rigide și autoritare paradigme de înțelegere a islamului. Desigur, raportarea la aceste opinii este una oportunistă și selectivă, date fiind varietatea și, adesea, caracterul contradictoriu al acestora.

[214] Duderija, Adis, *ibidem*, p. 46.

a desemna fenomenul renașterii islamice. Limba arabă prezintă termeni specifici care permit delimitarea cu o mai mare acuratețe a diferitelor orientări subsumate uneori aleator categoriei fundamentalismului islamic; *islah* (reformă), *tajdid* (reînnoire), *salafiyah* (urmarea predecesorilor pioși), *nahda* (renaștere) sunt termeni cu o încărcătură semantică diferită de cea a cuvântului *islamiyyun* (islamiști), cei care invocă revigorarea islamului, dar apelează la metode violente.[215]

Acest neofundamentalism era identificat de Fazlur Rahman drept un instrument major de obstrucționare a reformelor islamice. Musulmanii, recomanda autorul, trebuie să se detașeze mental de Occident și să cultive o atitudine independentă, dar înțelegătoare față de acesta, evitând totodată manipularea politică sistematică a religiei. Moderniștii au fost prea implicați în această relație culturală prin atracție și uneori chiar mimetism, iar fundamentaliștii post-modernitate sunt dependenți de el prin repulsie și puternice atitudini antioccidentale. Cei din urmă sunt privați de o metodă clară de interpretare a surselor islamice, nu beneficiază de o studiere profundă și responsabilă a Coranului și sunt complet ignoranți în ceea ce privește cultura islamică tradițională intelectuală.[216]

Remarcăm rapid în acest context că și Abou El Fadl extinde critica la nivelul reformiștilor moderni și contemporani care, deși susțin cu vehemență revigorarea *ijtihad*-ului, se complac în emiterea frenetică de noi verdicte și reguli fără a face dovada cunoașterii complexelor fundamente epistemologice și metodologice jurisprudențiale islamice, fiind adesea simpli apologeți

[215] Pentru mai multe detalii despre acest subiect a se citi Marin-Guzman, Robert, *Fanaticism: A Major Obstacle in the Muslim – Christian Dialogue*, în *Arab Studies Quarterly* (ASQ), Summer, 2003.

[216] Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity*, în Kurzman, Charles (ed.), *Liberal Islam. A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 308–309.

incompetenți sau activiști sociali și politici islamici. Cauzele parțiale ale acestei abordări superficiale și deficitare a legii islamice, amintește autorul, sunt următoarele: disiparea structurilor tradiționale instituționale și sociologice care susțineau juriștii clasici, prin naționalizarea *awqāf* / a instituțiilor caritabile islamice, răspândirea și prevalența școlilor legale seculare în perioada colonialistă, introducerea sistemului legal civil, precum și o serie de alți factori socio-istorici și economici.[217]

Paradoxal, s-au făcut remarcate anumite similitudini între islamul fundamentalist, centrat pe trecut, și perspectivele postmoderniste, orientate spre viitor, similitudini manifestate, cel puțin într-un anumit moment istoric, și printr-o alianță politică. Haideh Moighissi enumeră punctele de convergență incluzând aici: respingerea Occidentului, entuziasmul manifestat față de tot ceea ce este neoccidental, ostilitate față de modernitate cu tot ceea ce implică în calitate de modificare la nivel cultural, social, politic. Trebuie să menționăm că, deși Haideh nu neagă natura exploatatoare și discriminatorie a dezvoltării culturale asociată cu modernitatea, autoarea nu consideră că structurile premoderne erau mai benefice femeilor. Alte elemente comune, surprinzătoare între fundamentalismul islamic și postmodernism: localismul, opoziția față de secularism și susținerea reîntoarcerii la divinitate ca expresie a subiectivității umane opusă efectelor reificatoare ale modernității, critica parțială a capitalismului (fără a propune socialismul ca alternativă viabilă) și a consumerismului excesiv, relativizarea semnificațiilor și, implicit, a standardelor oprimării, respingerea proiectului occidental a reformelor referitoare la relațiile de gen.

Dacă postmoderniștii deconstruiesc textual, verbal și lingvistic discursul preexistent, identificând cadrul conceptual al autorului și

[217] Abou El Fadl, Khaled, *Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women*, Oneworld, Oxford, 2001, pp. 170-171.

subiectivitățile inerente, fără a oferi o alternativă, fundamentaliștii nu se limitează la nivelul discursiv, ci au o agendă specifică pe care doresc să o implementeze, nu doar manipulând texte, limbaje și simboluri religioase pentru a obține susținere populară, dar și prevalându-se de putere, intimidare și violență fizică. Mai mult decât atât, conchide autoarea iraniană, discursul referitor la toleranța, autonomia, autenticitatea culturală și multiculturalism în genere furnizează o strategie pentru ca guvernele occidentale să normalizeze relațiile comerciale, fără a problematiza deschis aspectele, altfel alert dezbătute, legate de drepturile femeilor, democrație sau libertatea de exprimare din anumite țări.[218]

Nu este de mirare că acutizarea obsesiilor neosalafite referitoare la necredința celor care refuzau să se limiteze la interpretarea literalistă a Coranului promovată de această grupare și disensiunile antrenate de conceptualizarea politică[219] a reformei de o altă serie de grupări islamice, acuzate ulterior de arabism și panislamism, au generat confuzie și adesea reacții negative față de proiectele de reformare islamică.[220]

Ulama și intelectualii sfârșitului secolului al XIX-lea și începutului secolului XX care au promovat o sinteză a valorilor și

[218] Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism. The Limits of Postmodern Analysis*, Zed Books, London & New York, 1999, pp. 4-5.

[219] Criza terminologică a principiului islamic de reformă este exemplificată foarte clar de viziunile adesea radical diferite, contradictorii, asupra a ceea ce înseamnă *islah* în raport cu guvernul: retragerea și acceptarea unei guvernări „problematice" sau autorizarea unei revoluții populare au fost atitudini fundamentate de înțelegeri diferite ale aceluiași concept de îmbunătățire a situației sociale, politice.

[220] Zeidan, David, „*Radical Islam in Egypt. A Comparison of Two Groups*", în Rubin, M. Barry (ed.), *Revolutionaries and Reformers: Contemporary Islamist Movements in the Middle East*, State University of New York Press, Albany, 2003, pp. 11-23 și Narli, Nilufer, „*The Rise of the Islamist Movement in Turkey*", în Rubin, M. Barry (ed.), *Revolutionaries and Reformers: Contemporary Islamist Movements in the Middle East*, State University of New York Press, Albany, 2003, pp. 125-141.

sistemelor moderne și islamice, tributari unei înțelegeri selective și apologetice a modernității occidentale, denumiți de obicei *muslihun* / reformiști sau *salafi* sau moderniști, au fost urmați, după un secol, de o generație complet diferită de musulmani, martori ai disfuncțiilor sociale, economice și politice cauzate de modernizare, decepționați de retorica progresului și emancipării subminată de realitățile istorice, precum și de imperialismul cultural manifest în atitudinile și politicile occidentale ce vizau societățile musulmane.[221]

Așadar, după deceniul al șaptelea al secolului XX, se constată o reviviscență a islamului liberal, asumat acum de către intelectuali care au o dublă pregătire, islamic tradiționalistă, dar și occidentală. Tezele definitorii, prezente parțial, timid sau în formă incipientă în perioada modernistă, asumate de această generație nouă de musulmani liberali, pot fi reduse la protejarea libertății de gândire și încrederea în potențialul progresului uman, însă prin apel la surse islamice. Așa cum am precizat la început, multe dintre aceste teme sunt preluate și dezvoltate de către islamul progresist.

Prima variantă, cea mai influentă, a islamului liberal, dar și cea mai complicată, deoarece argumentarea se ține în domeniul fundamentelor teoretice ortodoxe, *sharīʿah liberală*, argumentează că tezele liberale nu sunt doar simple alegeri umane, ci injuncții divine autentificate originar, așadar anterior, în sursele islamice ortodoxe.[222] A doua modalitate de manifestare a islamului liberal, *sharīʿah tăcută*, permite adoptarea pozițiilor liberale asupra acelor subiecte lăsate în *sharīʿah* într-o formă deschisă interpretării umane, bazându-și argumentarea pe exegeza coranică, fără a putea însă

[221] Taji-Farouki, Suha, „*Introduction*", în Taji-Farouki, Suha (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 9-11.

[222] Autori care au adoptat această perspectivă: Ali Bulaç, Abdur Rahman Doi, Maurice Bucaille, Shafique Ali Khan, Bazargan etc.

evita fragilitatea unor raționamente cauzate de supoziția implicită a caracterului incomplet al revelației divine, care nu acoperă toate sferele vieții, și de problema existenței unor elemente neliberale afirmate clar în *sharīʿah*, care nu pot fi limitate decât prin restrângerea aplicabilității lor. Aici regăsim ideea lui Shah Wali-Allah conform căreia islamul, deși universal și etern, se mulează în funcție de oamenii și epoca specifică în care a fost prima oară revelat, anumite porunci din *sharīʿah* neaplicându-se în orice context, oricărui om, argument folosit adesea în dezbaterile legate de statutul femeilor în islam.[223]

În a treia formă a islamului liberal, *sharīʿah interpretată*, se susține că *sharīʿah*, deși divin inspirată, este mediată și supusă interpretărilor umane multiple conflictuale și failibile, posibila acuzație de relativism fiind contestată fie prin apel la sursele textuale în care se afirmă că diferențele de opinie sunt un semn al îndurării divine, fie la dovezile empirice ale diversității interpretative ale tradiției islamice, fie prin sublinierea utilității acestor dezacorduri pentru comunitatea musulmană.[224]

Încheiem scurta prezentare a interpretărilor islamului liberal menționând poziția lui Nurcholish Madjid: islamul liberal propune o viziune netradiționalistă, nesectară, care susține o revizuire permanentă a valorilor care trebuie să fie dinamice, precum cele ale islamului; valorile sunt islamice dacă nu contrazic *ʿiman*-ul (credința) sau *taqwa* (evlavia) și sunt bune conform criteriilor evolutive ale umanității.[225]

[223] ʿAbd al Raziq, Saʿid al Ashmawi, Muhammad Taha etc.

[224] *Ibidem*, pp.14-17.

[225] A se vedea și versetele 43: 22, 30: 32. Nurcholish, Madjid, *The Necessity of Renewing Islamic Thought and Reinvigorating Religious Understanding*, în Kurzman, Charles (ed.), *Liberal Islam. A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 288-289.

5.2.3. Interpretări progresiste ale islamului[226]

Termenul de „islam progresist” a fost prima dată popularizat de Suroosh Irfani, în sensul acceptat de cercurile ideologice de stânga, după ce anterior fusese utilizat sporadic în câteva articole ca sinonim pentru islamul liberal sau modernist; în 1998 a existat o tentativă sistematică de definire a islamului progresist de către Progressive Muslim Network astfel: „… este acea înțelegere a islamului și a surselor sale care provine și este modelată în cadrul unui angajament de a transforma societatea din una nedreaptă în care oamenii sunt simple obiecte ale exploatării de către guverne, instituții socio-economice și relații inegale. Noua societate va fi una dreaptă, în care oamenii sunt subiecți ai istoriei, modelatori ai propriului destin, pe deplin conștienți că întreaga umanitate se află într-o stare de reîntoarcere la Dumnezeu și că universul a fost creat ca semn al prezenței lui Dumnezeu.”[227]

În definirea identității religioase, Adis Duderija reliefează rolul major pe care îl au diferențele referitoare la supozițiile ontologice, epistemologice și metodologice în conceptualizarea, înțelegerea și interpretarea textelor primare ale cunoașterii religioase (Coranul și *sunnah*). Conceptul de musulman progresist este utilizat pentru a defini și delimita diferite moduri de a fi musulman, aici unul caracterizat de identități plurale, fluide, în care viziunea islamică este considerată a fi compatibilă cu aprecierea instituțiilor și normelor

[226] Musulmani progresiști: Omid Safi, Ebraheem Moosa, Farid Esack, Nasr Hamid Abu Zayd, A.K. Soroush, Hasan Hanafi, F.A. Noor, Enes Karic, Mustafa Ceric, Kecia Ali, Asma Barlas, Amina Wadud, Sa'diyah Shaikh, Ziba Mir-Hosseini, Enes Karic, Abdul Qadir Tayoub, Hashim Kamali, Asma Barlas, Mohsen Kadivar, Saba Mahmood, Chandra Muzaffar etc.

[227] În *Revolutionary Islam in Iran – Popular Liberation or Religious Dictatorship?*, 1983, citat de Farid Esack, „*In Search of Progressive Islam Beyond 9/11*”, în Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oneworld, Oxford, 2003, pp. 79-80.

occidentale.[228] Progresiștii sunt marcați dublu atât de accesul la educația occidentală și secularizare, de internalizarea perspectivei umaniste, cât și de cunoașterea simultană a islamului; tradiția islamică este relevantă, dar analizată contextual și liber, fără închistări ideologice și axiome referitoare la presupusul său caracter sacrosant.

Omid Safi acceptă că termenul de „progres/ist”, deși folosit prin prisma posibilității schimbării, poate avea conotații inadecvate prin încărcătura hegeliană elitistă, marcă a unei civilizații post-iluministe, raționale[229], masculine, euro-americane, dominat de o viziune teleologică asupra timpului/istoriei în sensul inevitabilității schimbării, dar îl preferă celui de „liberal” care ar putea induce ideea că un musulman progresist este inerent unul care urmează mai puțin strict învățăturile islamice sau care deja trezește anumite asocieri datorate unor musulmani auto-declarați liberali care s-au identificat complet cu modernismul occidental, fără a adopta o poziție critică multiplă. Musulmanii progresiști evită prezentările apologetice simpliste, discursul normativ, teologic, erijarea în reprezentanții islamului ca atare în contextul prezentării viziunii propriei comunități interpretative și promovează o abordare mai istorică, descriptivă, centrată pe oameni, dezvăluind întregul spectru de interpretări și practici islamice extrem de variate.[230]

Abordarea musulmanilor progresiști este centrată pe realizarea unei „critici multiple”,[231] o critică simultană a discursuri-

[228] Duderija, Adis, „*Progressive Muslims — Defining and Delineating Identities and Ways of Being a Muslim*”, în *Journal of Muslim Minority Affairs*, Volume 30, Issue 1 March 2010, pp. 127-136.

[229] Pentru musulmanii progresiști, rațiunea este concepută ca o capacitate social construită.

[230] Omid, Safi, „*Introduction*”, în Safi, Omid (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oneworld, Oxford, 2003, pp. 17-21.

[231] A se vedea Cook, Miriam, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*, Routledge, New York, 2000.

lor și comunităților diverse în care ne aflăm situați, vizând atât construcțiile autoritariste ale musulmanilor literaliști-exclusiviști, violarea drepturilor omului, a libertății de expresie, de alegere a religiei, oprimarea femeilor din anumite țări cu populație musulmană, cât și rezistența și criticarea structurilor politice, economice, intelectuale occidentale hegemonice și a diferitelor aspecte ale modernității (în linia criticilor postmoderni). Scopul declarat al musulmanilor progresiști este susținerea dreptății sociale, a dreptății de gen și a pluralismului în virtutea egalității fundamentale a tuturor ființelor umane impregnate de suflul divin.[232]

Evitând pozițiile extreme ale tradiționalismului conservator, supus implacabil perspectivelor teologice și juridice clasice, dar și ale modernismului islamic interesat de abolirea completă a trecutului, musulmanii progresiști operează critic, riguros și cu onestitate asupra tradițiilor moștenite, deconstruind interpretările exclusiviste, misogine și agresive (indiferent de sursa lor; wahhabismul abundă în aceste poziții ideologice, dar nu este singura grupare contaminată de aceste atitudini) prin exercitarea unui *ijtihad* islamic reînnoit.

Umanismul islamic, inspirat de filosofia etico-morală sufită, constituie o caracteristică majoră a islamului progresist. Important de menționat este că viziunea progresistă propusă este dublată de activism social; întrucât dreptatea constituie esența eticii sociale islamice, alături de realizarea binelui și a frumuseții (*ihsan*), asigurarea egalității de gen funcționează ca un criteriu al dreptății sociale și pluralismului.[233] Solidaritatea principială sau profetică, în termenii lui Esack, față de toate comunitățile oprimate sau marginalizate din lume, bazată pe o recunoaștere a întregii umanități ca *al nas*, purtătoare a spiritului divin, este unul dintre idealurile și practicile islamului progresist.

[232] Safi, Omid, *ibidem*, pp. 2-3.
[233] *Ibidem*, pp. 7-12.

Din perspectiva interpretărilor islamice progresiste dihotomia modernitate-tradiție este considerată a fi un construct artificial și fals, așa cum am menționat mai sus. Islamul progresist, subliniază Adis Duderija, se distanțează de metanarativele și pretențiile universaliste iluministe și poate fi comparat cu o formă moderată de postmodernism, în termenii lui Benhabib, conform căreia adevărul rezidă într-o relație dialectică între revelație, rațiune și context.[234]

Imperativele islamului progresist – pluralismul religios, promovarea drepturilor omului – sunt detaliat analizate și sistematizate de către Adis Duderija. Conceptul unei divinități definite de dreptate, bunătate, compasiune și frumusețe este transpus în plan social prin asumarea responsabilității umane de a proteja drepturile tuturor ființelor umane, în special a celor vulnerabile. Privilegiată în discursul progresist este *posibilitatea* progresului epistemologic, moral și etic, cu mențiunea că dreptatea de gen și interpretările nepatriarhale ale islamului concretizează tocmai această redescoperire a eticului în jurisprudența islamică.[235]

[234] Duderija, Adis, *Constructing a Religiously Ideal "Believer" and "Woman" in Islam: Neo-traditional Salafi and Progressive Muslims' Methods of Interpretation*, Palgrave Macmillan, 2011, pp. 128-138.
[235] Duderija, Adis, *The Imperatives of Progressive Islam*, New York, NY: Routledge, 2017, pp. 56-148; 192.

6. Dimensiunea de gen a reformelor islamice

O caracteristică a mişcărilor reformiste moderne o constituie însă emergenţa problematicii de gen ca temă majoră a discursurilor teoretice şi a politicilor publice. Dacă ne raportăm la prototipul demersului reformator – implementarea principiilor coranice de către profetul Muhammad la nivelul comunităţii islamice aflată în perioada sa formativă – constatăm că restaurarea statutului femeilor, ca fiinţe umane în mod egal responsabile de formarea şi reformarea societăţii şi în mod egal angajate în această „abandonare activă"[236] în faţa divinităţii, reprezentase o dominantă decisivă a discursului divin / a revelaţiei şi a proiectului profetic ce viza remanierea *status quo*-ului. Reformele actuale de gen reiterează practic protestul profetic, indubitabil emancipator, în ceea ce priveşte statutul femeilor.

Femeile, în timpul implementării actului reformator iniţiat de către Profet, şi-au afirmat identitatea şi autonomia individuală (au acceptat islamul în baza unei decizii personale; în pofida opoziţiei familiei şi a comunităţii, s-au sacrificat pentru această cauză[237]); demnitatea şi egalitatea lor ca fiinţe umane, aparţinând unui gen

[236] „*Engaged surrender*". Wadud, Amina, *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*, Oneworld, Oxford, 2006, pp 23-24.

[237] Prima persoană care a îmbrăţişat islamul a fost o femeie, Khadijah, şi prima persoană supusă martiriului, tot o femeie – Sumaiya.

aparte, le-a fost consfințită prin revelație divină,[238] iar participarea integrală la toate experiențele constitutive ale comunității islamice, individuale și publice, reprezenta un imperativ divin, asumat, nu fără tribulații și revolte cauzate de remanența mentalității patriarhale din perioada preislamică, de către membrii societății reconstruite conform noilor fundamente islamice.

În special rolul major al femeilor în domeniul asimilării și transmiterii cunoașterii a constituit o sursă de putere fără precedent și cu implicații complexe în devenirea ulterioară a comunității. Evident, sub impactul intensificat al tradițiilor, cutumelor, al structurilor sociale și politice dominante care au condiționat dialectica istoriei islamice, acest *islah* centrat pe dimensiunea de gen a fost sistematic și în mod prioritar diluat, distorsionat, camuflat, relativizat – dar, cu toate acestea, niciodată complet și definitiv anulat – prin interpretări coranice atomizate, manipulări legaliste ale substanței etice a principiilor islamice și exacerbări ale practicilor patriarhale revigorate și, mai nociv, ambalate și justificate în registru islamic.

Neîntâmplător, demersurile reformiste contemporane se focalizează pe deconstruirea conceptualizărilor misogine din cadrul jurisprudenței și exegezelor coranice premoderne.[239] Noile provocări secularişte și tensiunea interculturală au impus ferm abandonarea letargiei induse de paradigma *taqlid*-ului (indiferent de forma adoptată; imitarea gândirii unor savanți din vechime sau a modelelor occidentale) și reactivarea gândirii islamice critice și autocritice,

[238] Femeile au fost menționate ca atare în Coran, nu implicit, prin utilizarea unei formule generice, în urma interogării directe, într-o critică feministă a limbajului divin, asumată de către o femeie, Umm Salamah.

[239] Despre necesitatea îmbinării reformelor doctrinare cu activismul și relevanța acestei abordări în contextul feminismului, vezi Alak, Alina, *Statutul femeilor în islam. Perspective actuale*, Iași: Polirom, 2016, pp. 40-87; Alak, Alina, *Femeile în jurisprudența musulmană. Critici contemporane*, București, Tritonic, 2016, pp. 91-121.

mult mai constructivă și eficientă decât exagerările apologetice, penibile și nocive, promovate anterior.

Există și consecințe pozitive ale confruntării deschise dintre proiectele occidentale moderniste, emancipatoare, și intervențiile reformiste de reînnoire islamică; polemicile, care au gravitat mai ales în jurul tematicii de gen, au relevat existența unei incompatibilități în mare parte factice între cele două orientări, revendicările și valorile comune dominând, în fapt, discursurile considerate *a priori*, de ambele părți, a fi antagonice.

Proliferarea variatelor forme ale feminismului islamic a funcționat ca un factor catalizator și revelator al convergenței proiectelor moderniste și islamic reformiste, elaborând și promovând sisteme specifice unor modernități alternative. Pe de altă parte, asumarea rolului de agenți activi ai schimbării și de teoreticiene a *islah*, de către femeile musulmane, a produs o dislocare a centrelor tradiționale de autoritate religioasă; ele și-au revendicat dreptul de a vorbi ele însele în numele lor și de a articula din interior o nouă viziune și un plan reformator, oferind o alternativă la interpretările literaliste sau conservatoare, la rândul lor multiplu polarizate intern. Inerent, parte dintre acestea s-au expus astfel oprobiului, delegitimării acide sau chiar „anatemizării" (acuzațiilor de *kufr* / necredință) lansate de către adepții orientărilor neosalafite radicale.[240]

În pofida turbulențelor sporadice provocate, totuși, unica soluție fezabilă și durabilă de promovare a unei perspective egalitariste în relațiile de gen o constituie deconstrucția critică din interiorul tradiției, prin exploatarea polisemantismului, a contextualizării și dinamicii inerente textului sacru, în linia orientărilor islamice reformiste progresiste care participă prin premisele, întemeierea și

[240] Vezi polemicile în care a fost implicat sheikh Muhammad Al Ghazali sau scoaterea Aminei Wadud în afara islamului de către unii învățați aparținând curentului wahhabit.

substanţa lor la același set autorizat de texte revelate, dar care variază în manifestările și obiectivele sale în funcţie de contextul istoric, social, politic, cultural particular.

Concluzii

Toate demersurile islamice vizând reforma / *islah* prezintă anumite teze fundamentale comune. Reîntoarcerea la sursele islamice primordiale, Coranul și *sunnah*, constituie imperativul și factorul catalizator al oricărei reforme din spaţiul islamic; codificarea învăţăturilor islamice în această formulă a permis crearea unui sistem coerent și complex de jurisprudenţă începând cu secolul al III-lea după *hijrah*,[241] desigur, nu însă mai puțin failibil și pasibil de a fi supus reformării continue. Un epifenomen al acestei revendicări îl reprezintă contestarea inovațiilor, a tradiţiilor locale, a opiniilor personale și a interpretărilor legaliste „aleatorii", intrând astfel într-un spațiu foarte alunecos și complicat, foarte adesea existând opinii divergente referitoare la ceea ce poate fi definit drept tradiție și inovație.[242] Autoritarismul juriștilor a fost adesea contestat și înlocuit, paradoxal, cu un nou tip de autoritarism, legitimat și restrâns doar la noua tradiție interpretativă formată în urma procesului de reformă.[243]

Un alt element definitoriu în cadrul proiectelor reformiste îl reprezintă exercitarea judecăţii independente / *ijtihad*, instrumentul

---

241 Voll, John Obert, „*Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah*", în *Voices of Resurgent Islam*, Esposito, John L. (ed.), Oxford University Press, New York, 1983, p. 20.

242 A se vedea nesfârșitele polemici dintre șiiți, sufiți și neosalafiți despre legitimitatea unor practici cum ar fi *tawassul* sau vizitarea mormintelor.

243 A se vedea orientarea wahhabită / neosalafită.

cognitiv grație căruia devine fezabilă implementarea continuă a jurisprudenței islamice. Kamali Hashim explicitează: „[*Ijtihad*-ul] … este definit drept efortul exercitat de către un savant autorizat, conform capacităților lui / ei optime, de a deduce verdictul adecvat unei probleme particulare, în urma analizei dovezilor descoperite în surse. Spre deosebire de revelația Coranului și a *sunnah*-ei, care a luat sfârșit prin moartea Profetului, raționamentul juridic continuă să fie sursa și instrumentul principal care permite adecvarea legii la realitățile schimbării sociale."[244] Practic, polemicile despre *ijtihad* și *taqlid* (adoptarea oarbă a judecăților și interpretărilor savanților anteriori) au dominat întreaga istorie a manifestărilor islamice reformiste.

Coexistența paradoxală a celor două teze reformiste majore devine comprehensibilă dacă nu identificăm *ijtihad*-ul cu tentativa de a recrea condițiile peninsulei arabice a secolului al VII-lea, ci, simplu, doar cu acel efort individual de a aplica principiile coranice și profetice (percepute ca standarde, criterii absolute) la condițiile existente.[245] Responsabilitatea de a actualiza adevărurile absolute și transcendente în cadrul istoriei le revine, după încetarea misiunii profetice, învățaților / *ulama* prin intermediul *ijtihad*-ului.

Islah / reforma vizează modificarea și eficientizarea nu a *shari'ah*-ei[246], ci a interpretării *shari'ah*-ei (*fiqh*) printr-un nou *ijtihad*; prin *islah* nu sunt contestate sursele cunoașterii islamice, textele sacre, ci diferitele opțiuni hermeneutice. Astfel se perpetuează o anumită identitate religioasă și culturală în paralel cu operarea unor remanieri substanțiale la nivelul mentalităților, tradițiilor, obiceiurilor, comportamentelor.

[244] Kamali, M. Hashim, „*Law and Society: The Interplay of Revelation and Reason in the Shariah*", în Esposito, John (ed.), *The Oxford History of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1999, pp. 118-121.

[245] Voll, John Obert, *ibidem*, p. 40.

[246] A se vedea distincția terminologică de la nota

Un alt principiu determinant al mișcărilor de reînnoire islamică îl constituie reafirmarea autenticității și unicității islamului[247] ca *ad-din* / mod integral de viață și, implicit, adesea, prezervarea purității mesajului islamic prin activarea unui mecanism de eliminare a ideologiilor și practicilor considerate a fi neislamice. Acest principiu nu presupune instituționalizarea unei incompatibilități iremediabile între cultura islamică și alte tipuri de culturi alternative, inclusiv cea modernă, occidentală; mulți reformiști musulmani au echivalat parte din idealurile și valorile islamice originare cu principiile și instituțiile occidentale.[248]

Analizând această varietate a mișcărilor reformiste, Voll subliniа modalitatea în care, „de-a lungul secolelor, semnificațiile specifice ale [conceptelor] *tajdid* și *islah* s-au schimbat în funcție de evoluția gândirii islamice și a circumstanțelor schimbătoare ale comunității islamice."[249] Reinterpretarea unor concepte și teze islamice majore în consonanță cu evoluția cunoașterii și a mentalităților unei societăți nu este o practică novatoare în cadrul islamului, așa cum am argumentat încă din primele capitole. Remarcăm totuși diluarea într-o nebuloasă semantică a conceptului *islah*, fenomen inerent, foarte recent, declanșat de excesiva sa popularizare contemporană.[250]

Pe de altă parte, transformările decelabile în evoluția conceptelor de *tajdid* și *islah* sunt într-adevăr cele determinate de coordonatele variabile ale termenilor. *Islah*, într-o anumită perioadă istorică, s-a constituit ca reacție la un anumit tip de *fasad* (corupție, nedreptate), mai riguros specificat, la ceea ce a fost conceptualizat

[247] *Ibidem*, pp. 35-41.

[248] Vezi Jamal ad-Din al Afgani, Muhammad Abduh, M. Iqbal. Tariq Ramadan, Abdul Karim Soroush etc

[249] Voll, John Obert, *ibidem*, p.32.

[250] Ramadan, Tariq, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 10.

și receptat drept *fasad* într-un anumit loc și timp. Fără a înţelege în detaliu, contextualizat, modul în care a fost identificată și definită o realitate prezentă (fie ea o construcţie teoretică sau o practică problematică) drept *fasad*, nu putem clarifica diferitele nuanţe și accente care au modelat conceptul *islah* (sau *tajdid*). În acest context am putea corela reticenţa, timiditatea sau chiar aprehensiunea manifestată în teoretizarea și aplicarea unor reforme adecvate problemelor de gen cu lipsa de disponibilitate și subita cecitate instalată în procesul identificării a ceea ce constituie *fasad* în raport cu statutul femeilor musulmane. Altfel spus, subiectivismul și condiţionările culturale inerente agenţilor care și-au asumat responsabilitatea de a decela ce reprezintă și ce nu reprezintă *fasad* – în starea de fapt și raportat la normele „alocate" femeilor – își exercită influenţa cu intensitate maximă.

Diferiți autori musulmani au precizat că, paradoxal, deși, conceptul de *islah*, omniprezent în toate perioadele istoriei islamice, a fost invocat și speculat în diferite contexte, vizând finalităţi precise, aplicabilitatea sa practică nu a fost susţinută de o teoretizare aprofundată.[251] S-a constatat că există foarte multe studii despre diverși *muslihun* / reformatori, dar destul de puţine despre conceptul de *islah* ca atare. Acest fapt, pe de o parte, demonstrează internalizarea firească, neproblematică, integrală a acestui concept de către musulmani, legitimitatea sa în sistemul doctrinar islamic, dar și o anumită inapetență de a defini conceptul și de a sistematiza implicațiile sale prin raportare la o viziune islamică holistică care ar putea reglementa, astfel, etic manifestările sale.

Important de semnalat este însă un alt aspect. Reformele nu pot fi eficiente decât dacă sunt prezentate într-un idiom cultural familiar comunităţii vizate. Modelele exogene de reformă, centrate exclusiv

[251] Astfel se explică și absenţa unei definiţii riguroase, exhaustive a termenului.

pe structurile specifice secularismului modern, dacă încearcă să anihileze dimensiunea normativă a identității individuale, sociale și culturale a musulmanilor prin identificarea islamului, perceput esențialist, ca unic determinant responsabil al tuturor manifestărilor problematice din cadrul societăților musulmane, deși adoptate de o elită activă politic, vor rămâne marginalizate sau radical contestate. Istoric, am remarcat că această strategie doar a stimulat procese reactive și construirea unor alternative la fel de unilaterale, nefezabile și subordonate unor interese politice în detrimentul idealurilor reformiste autentice: conflictul fundamentalism islamic - neocolonialism cultural a exemplificat cel mai bine limitările exportării unor reforme occidentale. Reformele propuse în cadrul islamului progresist, teoretizate și fundamentate în sistem islamic, pot remodela din interior comunitățile musulmane în spiritul unor valori universale care privilegiază drepturile tuturor indivizilor.

Din perspectivă islamică, istoria umană prezintă o succesiune de reforme și reînnoiri ale modului de înţelegere și de practicare a credinţei în cadrul unui sistem metafizic identic – *tawhid*-ul – care determină traiectoria acestor metamorfoze constante și protejează evoluţia morală a comunităţii umane. Realitatea ontologică și istorică a reformei islamice / *islah* are o justificare etică, s-a putut constata în argumentația acestui volum. Conceptul islamic al reformei (*islah*) validează în sine și prin sine însuși influenţa exercitată de istorie asupra înţelegerii și aplicării revelaţiei. Revelaţia este perfectă, imuabilă, infailibilă, dar interpretarea sa depinde de factori istorici, sociali, economici, politici. Prin *islah* se realizează o critică menită să corijeze și să amelioreze normele și practicile actuale prin raportare la origini – textele revelate, consacrate - și descoperirea unor noi perspective și înțelegeri.[252]

[252] Haj, Samira, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality and Modernity*, Stanford University Press, California, 2009, p.7.

Reformiștii au interogat tezele filosofilor, teologilor, misticilor, șiiților, dar și obiectivele colonialismului, imperialismul occidental; unii au fost interesați de problemele politice și sociale, alții de disputele intelectuale, de respingerea imitației, inovației.[253] Referitor la acest aspect, Voll afirma: „…formele specifice pe care le iau *tajdid* și *islah* reflectă natura societății în care s-au manifestat.[254] Astfel, rolul *muslihun* și *mujaddid* va varia în orice context social dat. De-a lungul secolelor, ca un rezultat, semnificația contextuală a efortului reînnoirii morale s-a schimbat și evoluat."[255]

Prin prisma analizei textuale, coranice, se impune o nuanțare coercitivă: nu orice demers care vizează îndeplinirea reformei / *islah* prezintă același grad de legitimitate.[256] Și ipocriții / *munafiqun*, reprezentanții uneia dintre categoriile umane constant criticate în Coran, își transfigurează actele în registrul dreptății și al binelui.[257] Recunoașterea adevărului metafizic în linia viziunii tawhidice, acceptarea principiilor și obiectivelor etice imuabile, universale ale revelației scrise trasează cadrul cognitiv al actului reformator. Așadar nu poate exista *islah* prin contestarea sau ignorarea substanței morale a textului coranic care, așa cum am precizat, permite exploatarea multiplă a potențialului hermeneutic al versetelor în conformitate cu necesitățile realității istorice, fără a altera substanța mesajului divin, ci, dimpotrivă, asigurându-i reconstituirea într-un nou context.

Din altă perspectivă, surprinzător, reforma / *islah* a constituit mecanismul prin care doctrina islamică și-a păstrat integritatea în

[253] Esposito, John L., *Islam: The Straight Path*, Oxford University Press, Oxford, 1991, p. 124.
[254] Se referă la aceste proiecte de reformă și reînnoire islamică.
[255] Voll, John Obert, *ibidem*, p. 35.
[256] Coran 2: 11-12.
[257] Alte versete coranice facilitează decelarea coordonatelor etice ale reformei: 3: 62-63, 7: 170.

urma interacțiunilor variate cu elemente culturale exogene: „*Tajdid* / *islah* poate fi distins de alte mari forme ale manifestării islamice prin gradul de disponibilitate de a accepta sau de a se implica într-un mod conștient în crearea unor sinteze culturale importante. În marile interacțiuni ale culturilor și civilizațiilor ce au avut loc de-a lungul istoriei islamului, eforturile de *tajdid* / *islah* au contracarat sintezele care riscau să submineze fundamentul coranic special al societății islamice."[258]

Tocmai de aceea islamul nu poate fi definit riguros în termeni exclusivi: tradiție sau modernitate; această religie prezintă potențialul constant de a reexamina și neutraliza tradițiile care se stabilesc sub egida sa, dar și valențe sintetizatoare în raport cu valorile prezente în cadrul tradițiilor endogene sau străine, precum și accesul la un set de principii universale normative cu aplicabilitate inepuizabilă, sursă validă de legitimare a noilor practici și construcții teoretice cerute de noile contexte. Nici în momentul constituirii islamului ca religie a secolului al VII-lea, situație paradigmatică pentru gândirea islamică, nu s-a produs o ruptură totală față de tradiție; elementele pozitive au fost prezervate și investite cu o nouă semnificație în sistemul ideologic de abia format.[259]

În termenii lui Fazlur Rahman: „…procesul interogării și schimbării unei tradiții – în interesul prezervării sau restaurării calității sale normative, în cazul elementelor sale normative, – poate continua indefinit și […] nu există un punct fix sau privilegiat în care istoria propriu-zisă predeterminată să fie imună în fața unor astfel de interogări, iar apoi să fie în mod conștient confirmată sau în mod conștient schimbată."[260] Cât timp cei care decid să

[258] Voll, John Obert, *ibidem*, p. 41.
[259] Ahmad, Leila, *Women and Gender in Islam*, Yale University Press, New Haven and London, 1992.
[260] Fazlur, Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition,* University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 11.

actualizeze tradiţia reformei / *islah* se prevalează, pentru a-și legitima tezele novatoare și reinterpretările adaptate noilor contexte sociale, de principii, raporturi conceptuale și obiective fundamentale care structurează holistic textul coranic, proiectele și argumentaţia lor trebuie să fie luate în considerare.[261]

Într-o perioadă extrem de tensionată în care islamul este supus simultan unui fundamentalism textual – musulmani și nemusulmani lipsiți de luciditate hermeneutică invocă textul coranic ca pe o evidență în sine, posesoare de înțelesuri fixe, nemediate, reflectând transparent și uman comprehensibil intențiile Autorului divin, ignorând și eludând astfel responsabilitatea exegetică și etică a interpretului/cititorului uman – și unei rapace manipulări islamist militante, a ne reaminti că reformele islamice sunt nu doar posibile, ci parte constitutivă a unei tradiții dinamice oferă speranță și căi de mobilizare. Cele mai eficiente și durabile reforme sunt cele construite din interior, iar interpretările progresiste ale islamului influențează și seduc din ce în ce mai mulți musulmani, țesând legături între lumi strategic prezentate a fi doar incompatibile.

---

[261] A se vedea comentariile despre *takfir* (necredință) și *tawil* (interpretare) în cadrul filosofiei lui Al Ghazali în Griffel, Frank, *Al Ghazali's Theological Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2009.